

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO, ESTÉTICA E
HISTORIA DEL PENSAMIENTO



TESIS DOCTORAL

**Figuras de *lo común* en el pensamiento estético de Jean-Luc
Nancy**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Jordi Massó Castilla

Director

Fernando Rampérez Alcolea

Madrid, 2015



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

**FIGURAS DE *LO COMÚN* EN EL PENSAMIENTO
ESTÉTICO DE JEAN-LUC NANCY**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
CON MENCIÓN EUROPEA PRESENTADA POR

Jordi Massó Castilla

Director

Fernando Rampérez Alcolea

Madrid, 2015

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO TEORÍA DEL CONOCIMIENTO, ESTÉTICA
E HISTORIA DEL PENSAMIENTO

FIGURAS DE *LO COMÚN* EN EL PENSAMIENTO ESTÉTICO
DE JEAN-LUC NANCY

Tesis doctoral

Jordi Massó Castilla

Director: Fernando Rampérez Alcolea

2015

La realización de esta investigación ha sido posible gracias al Programa de Contratos de Personal Investigador de Apoyo de la Comunidad de Madrid (CPI), del que su autor fue beneficiario durante el periodo 2008-2012.

Todo mi reconocimiento hacia este valioso programa de formación.

A mi madre,
A mi hermana Marta

AGRADECIMIENTOS

Soy consciente de que la mención en una lista de agradecimientos es insuficiente para corresponder a quienes de un modo u otro me han aportado tantas cosas a lo largo de muchos años de trabajo y con los que *soy-con*. Pido perdón de antemano por recurrir al lugar común, pero lo cierto es que sin todas estas personas, con las que tengo una deuda imposible de pagar, esta tesis no habría visto nunca la luz.

Quisiera, en primer lugar, destacar a tres profesores brillantes y de una calidad humana irrepetible, que en un momento dado, sin apenas conocerme, me donaron su “fe”, como diría Jean-Luc Nancy, en mí. Espero haber estado a la altura de su generosidad. A dos de ellos, José Antonio Mayoral y Quintín Racionero, la vida, la muerte, no les ha permitido leer este trabajo, pero me han acompañado en el recuerdo permanentemente. La profesora Ana María Leyra continúa al frente de la sección de Estética en la Facultad de Filosofía de la Complutense. Debo darle las gracias por haberme integrado en su espléndido equipo de trabajo, y por su magisterio y su vastísimo conocimiento de la Estética, de los que no he parado de beneficiarme. Y, sobre todo, por su cariño.

También deseo que aparezcan por aquí las personas que he sentido más próximas en todos estos años, como mis grandes amigos Luis, el primer filósofo al que conocí, mi confidente, al que tantas cosas me unen; y Daniel, compañero además en mil proyectos. Y, cómo no, también quiero recordar a Jorge, Jaime, Carmen, Enrique, David, Marta, Carlos, Darío, Emma, Oscar, Tamara, Mariano, Rita, Elena, Nuria y Julia. Cada uno sabe lo que me ha dado. Junto a ellos, las personas a quienes he conocido mientras trabajaba en la tesis y que me han aportado tantas cosas intelectual y humanamente, y que se han convertido también en buenos amigos: Julián Santos, profesor, sabio, consejero y cómplice; Cristina Rodríguez Marciel, a la que me une la admiración común por Nancy; Miguel Cereceda, que abrió las puertas de su seminario a este intruso de la Complutense, e Isidro Herrera, que hizo lo propio con su magnífica editorial, Arena. Y los tutores de mis estancias

François Soulages, de Paris VIII, y Michel Lisse, de la UCL. Y, cómo no, el propio Jean-Luc Nancy, ese gigante a cuyos hombros osé encaramarme para descubrir que detrás de este brillante filósofo había una persona tremendamente generosa, amable, luchadora.

Por último, quiero dejar en último lugar de esta lista de agradecimientos y en el primero de mi corazón a las dos personas que me han confortado en momentos de dudas y que me han enseñado cómo pensar y cómo vivir la dicha y el dolor. Se trata de mi madre, Marta. Sin ella, yo no sería nada. Y alguien que sin ser mi amigo, ni mi compañero, ni mi maestro, ni mi jefe, ni mi hermano, ni mi padre, tiene para mí mucho de cada una de estas figuras. Gracias por todo, Fernando, mi *Doktorvater*.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1. Preámbulo: lo común	3
2. Las figuras	7
3. Pensamiento estético	10
4. Figuras de lo común en el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy	
I.	12
II.	15

I. HACIA UNA ONTOLOGÍA DEL “CON”

1. Con	25
2. Entre	41
3. La “ontología del <i>con</i> ”	49

II. DE LA ÉTICA DEL “TE QUIERO” A LA HERMENÉUTICA DEL TOCAR

1. Cuerpo	61
2. Desnudez - Pesadez	69
3. Corazón	73
4. Amor	81
5. Boca	95
6. Sens (sentido)	108

III. LA COMUNIDAD LITERARIA O CÓMO SUPERAR EL ROMANTICISMO

1. <i>Lo político</i>	119
2. Identidad	127
3. La política	136
4. Pueblo	146

5. Democracia	151
6. Comunismo	164
7. Comunidad	173

IV. SUBLIME *SENSUS COMMUNIS*

1. Dichtung - poesía	195
2. <i>Darstellung - Vorstellung</i>	202
3. Imagen - Figura	212
4. Técnica / <i>Mimesis - Methexis</i>	226
5. Forma / Límite	235
6. Lo sublime y el goce	239
7. <i>Sensus communis</i>	244

CONCLUSIONES	253
---------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	263
---------------------	-----

ANEXOS

: Resumen	281
: Abstract	287

Figures du commun dans l'œuvre de Jean-Luc Nancy

RÉSUMÉ	295
---------------	-----

LA THÈSE

- Introduction	300
- Contenu	302

CONCLUSIONS	308
--------------------	-----

CODA	314
-------------	-----

INTRODUCCIÓN

1. Preámbulo: lo común

Como toda tesis doctoral que se precie, esta que nos aprestamos a introducir ha sufrido toda clase de modificaciones en sus planteamientos y objetivos iniciales, fruto de la propia investigación, que iba abriendo caminos allá donde no eran esperados y cerrando otros que previamente parecían prometedores. Lo que en un inicio debía ser un análisis de la discusión que protagonizaron los filósofos Maurice Blanchot y Jean-Luc Nancy en torno a la idea de “comunidad”, pasó a ser una búsqueda de las raíces de tal noción en la obra del segundo –rastreo, pues, de antecedentes e influencias–, investigación que desembocó en lo que presentamos: el estudio de los conceptos que Jean-Luc Nancy ha ido acuñando a partir de su idea, que cabría calificar de ontológica, del *con*, y de su presencia en la vertiente estética de su pensamiento.

Los vaivenes de nuestro trabajo obedecen a su desarrollo mismo: estudiar cómo surge esa comunidad *désœuvrée*¹ de la que habla Nancy siguiendo a Blanchot, conduce a indagar en el “cum” de esa *communitas*. Es ahí en donde hace la entrada la ontología del *Mitsein* de Heidegger, aparentemente solo esbozada en su filosofía, al menos para Nancy, pero profundamente desarrollada en las obras de este último. Al estudiar ese “con” [*avec*] en la obra del filósofo francés se descubren diferentes figuras, o modalidades si se prefiere, algunas de las cuales sientan las bases de una estética de

¹ Considero oportuno avisar desde este mismo momento de que en este trabajo me decanto por la traducción de *désœuvrée* por “desobrada”. No es una elección apresurada, toda vez que se trata de un concepto clave de la filosofía de Nancy, lo que me ha llevado a meditar acerca de las dos principales soluciones que sus traductores han defendido para verter ese término al castellano, “desobrada” o “inoperante”. Una excelente conocedora de la obra de Nancy, Cristina Rodríguez Marciel, resume así el diferendo: “la enorme repercusión de *La communauté désœuvrée* explica que, en los ámbitos filosóficos hispanohablantes, empezara a circular el neologismo «desobrada» para calificar la comunidad nancyana, y que dicho término haya hecho fortuna a pesar de la pertinencia de traducir por «inoperante», ya que «*désœuvrée*» es un adjetivo de uso muy habitual en la lengua francesa, que también permitiría calificar esa comunidad como «inactiva», «ociosa», «desocupada» o «aburrida incluso» [en Rodríguez Marciel, Cristina: «Pensar “con” Jean-Luc Nancy», en De Peretti Peñaranda, Cristina y Rodríguez Marciel, Cristina: *Doce pensadores (y uno más) para el siglo XXI*, Madrid, Dykinson, 2013, p. 128 –nota–]. Razones no faltan, pues, para decantarse, como esta autora hace, por esa comunidad “inoperante”, en la traducción de Juan Manuel Garrido. ¿Para qué introducir un neologismo como “desobrada” cuando existen palabras como “inactiva”, “ociosa” o “inoperante”, de uso tan común y corriente como lo es en francés “*désœuvrée*”? Si yo me decido por recurrir al “desobrada” ello obedece, en primer lugar, a que poco a poco ese neologismo se ha ido haciendo familiar entre el público lector de Nancy hispanohablante, acostumbrado a manejar la traducción de Pablo Perera para Arena. En segundo lugar, Isidro Herrera, traductor de Blanchot y del propio Nancy, me ha hecho observar en varias ocasiones que *désœuvrée* remite al *désœuvrement*; si la primera palabra se traduce por “inoperante”, la segunda en buena lógica debería hacerlo por “inoperancia”. La “*communauté désœuvrée*”, empero, no es el resultado de una inoperancia, lo que sería una *contradictio in terminis*. En cambio el desobramiento –la clave radica en el sufijo: sirve para crear nombres de efecto, estado o acción– sí puede producir algo.

poderosa originalidad que ofrece una relectura de conceptos y categorías tradicionales partiendo de aquella ontología. Por todo ello, acometer un estudio de tales “figuras de lo común” implica inevitablemente una reflexión, en nuestro caso de la mano de Jean-Luc Nancy, acerca de la idea de “comunidad”.

Así pues, antes de que esta tesis encontrase su camino propio, pisó otros, a modo de tanteos, unidos todos ellos por aquella noción, la de “comunidad”. Esto ha hecho que lo único que se ha mantenido en todas las versiones y esbozos, en todos los índices provisionales, de este estudio, haya sido una decisión tomada en sus inicios: la de empezar nuestro recorrido con un breve análisis de un relato de Kafka que presenta, creemos, el núcleo de la filosofía de Nancy. La narración, fechada en 1920, carece de título, aunque se la conoce por las palabras con las que da comienzo, “Somos cinco amigos” [*Wir sind fünf Freunde*], o, también, por el nombre que le dio Max Brod: “Comunidad” [*Gemeinschaft*]. Dice así:

Somos cinco amigos; una vez salimos uno tras otro de una casa, primero salió uno y se puso junto al portal, luego salió el segundo por la puerta o, mejor dicho, se deslizó con la ligereza de una gotita de mercurio y se colocó a escasa distancia del primero, luego el tercero, luego el cuarto, luego el quinto. Al final formábamos todos una fila. La gente se percató de nuestra presencia, nos señaló y dijo: los cinco acaban de salir de esta casa. Desde entonces vivimos juntos; sería una vida pacífica si no se inmiscuyera siempre un sexto. No nos hace nada, pero nos resulta molesto, que ya es bastante; ¿por qué se mete donde no lo llaman? No lo conocemos ni queremos acogerlo entre nosotros. De hecho, los cinco tampoco nos conocíamos antes ni nos conocemos ahora, a decir verdad, pero lo que entre nosotros cinco es posible y está tolerado no es posible ni está tolerado en el caso del sexto. Por otra parte, somos cinco y no queremos ser seis. ¿Y qué sentido podría tener esa permanente convivencia? La de nosotros cinco tampoco tiene sentido, pero ya que estamos juntos, así seguimos y no queremos una nueva unión, precisamente debido a nuestras experiencias. Ahora bien, ¿cómo dar a entender todo esto al sexto? Como las largas explicaciones equivaldrían casi a aceptarlo en nuestro círculo, preferimos no explicar nada y simplemente no lo aceptamos. Por mucho que frunza los labios, lo apartamos con los codos, pero por mucho que lo apartemos, él vuelve.²

Lo que este breve e inquietante relato muestra es cómo toda comunidad está basada en una operación de exclusión. Lo que une a sus miembros es siempre el compartir una serie de rasgos característicos que por ello conforman la identidad del grupo. Por

² Kafka, Franz: *Obras Completas III. Narraciones y otros escritos* (trad. de A. Kovacsis, J. Parra Contreras y J.J. del Solar) Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 2003, pp. 742-743.

decirlo en pocas palabras, para que haya ese “nosotros” al que se refiere el narrador de “Comunidad” debe haber “otro”, alguien o algo, un sujeto individual o colectivo, considerado exterior a esa *societas* y, por ende, su enemigo en potencia. Como ha enseñado Roberto Esposito, no habría *communitas* sin *immunitas*³, sin un sistema encargado de evitar el contagio de lo externo. Y no importa el plano en el que nos situemos, ya sea político, religioso o ético: las formas de comunidad que se hallan en cada uno de ellos se *delimitan* siempre –pues toda comunidad es una figura– a partir de una exclusión cuya constante afirmación es necesaria para que siga habiendo ese “nosotros”. El tipo de lazo que une a los personajes de la narración kafkiana es la amistad. “Somos cinco amigos”, explica el narrador ya en la primera línea, amistad compatible empero con el desconocimiento mutuo: “tampoco nos conocíamos antes ni nos conocemos ahora”. ¿Qué es, pues, lo que tienen en común los cinco amigos? La férrea voluntad de dejar fuera de esta extraña sociedad al “sexto”.

Los pensamientos modernos de la comunidad, inaugurados por Rousseau, han intentado dar respuesta a la pregunta de cómo es posible preservar la interacción entre individuos libres e iguales en el seno de una unidad de acciones supervisadas por la razón. Presentado en estos términos, el debate parecería ser más bien el de cómo garantizar un equilibrio entre impulsos individuales y garantías supraindividuales que permitiesen el desarrollo de los primeros. La discusión surgida en el ámbito de la filosofía política entre comunitaristas y liberales es el mejor índice de esta tensión entre lo individual y lo colectivo, que no deja de ser una variante del viejo problema entre el Uno y las partes, entre la identidad y la(s) diferencia(s)⁴. No obstante, incluso en este caso la Totalidad es pensada como la integración, léase la desaparición, de las partes. En definitiva, poco importa que la comunidad se denomine “Estado”, “nación”, “Todo” o “somos cinco amigos”: la afirmación de una identidad común, la necesidad de la existencia de un afuera opuesto a esa figura y, corolario de lo anterior, la exclusión de la diferencia, son las constantes de este modo de pensar la comunidad. Ello se debe, sin duda alguna, a que tal pensamiento es tributario de la metafísica occidental, en

³ Esposito, Roberto: *Immunitas: protección y negación de la vida* (trad. de Luciano Padilla), Buenos Aires, Amorrortu, 2005. Habría que traer a colación, no podía ser menos, los análisis sobre la “auto-inmunidad” desarrollados por Jacques Derrida, especialmente en *Foi et savoir* (París, Seuil, 1996) y, cómo no, las reflexiones del propio Nancy sobre el particular en *L’Intrus* (París, Galilée, 2010 [2000]).

⁴ Respecto al conflicto entre comunitaristas y liberales, remitimos al esclarecedor estudio de Alejandro Escudero «La crítica del comunitarismo al liberalismo», en Racionero, Quintín y Perera, Pablo (eds.): *Pensar la comunidad*, Madrid, Dykinson, 2002. También es aconsejable la lectura del artículo de Concepción Naval y Alejo José G. Sison «Las propuestas comunitaristas en América y en Europa», (*Arbor* CLXV, 652 [Abril 2000], pp. 589-611), y del de Alain de Benoist «Communautariens vs. Liberaux» (*Krisis* nº 16 [1994], pp. 2-29).

concreto de su noción de subjetividad. La comunidad se concibe como un Sujeto más, de mayor extensión o dimensión, ciertamente, pero con los mismos atributos o propiedades con los que se ha revestido al *cogito* cartesiano, a la mónada leibniziana, al Sujeto trascendental kantiano, al Yo de Fichte... Y es que –este es un rasgo de radical importancia– ese común, ese Todo, siempre ha sido pensado como siendo posterior a lo individual o particular, o incluso como una variante de éste.

Los amigos de la narración de Kafka, volvemos por un momento al relato, parecen no tener nada en común salvo la negación de ese sexto rechazado, ignorado y hasta agredido, y que, sin embargo, siempre vuelve. El otro no deja de estar ahí. Su presencia inquieta, nos asedia, como los espectros de Derrida⁵. Su rostro interpela, que diría Levinas. Pero, ¿sería posible pensar de otro modo nuestro modo de ser juntos, desde la premisa de que no hay primero un Yo y luego un Tú, un Sujeto y después un Objeto, sino que hay desde el origen una coexistencia sin subordinación entre ambos? ¿Se puede concebir un pensamiento semejante con los mimbres de una ontología de la subjetividad como es la occidental? Si la respuesta a la primera pregunta es afirmativa, hay que contestar a la segunda elaborando una ontología diferente que supere la metafísica del sujeto. La filosofía de Jean-Luc Nancy, por medio de su énfasis en el *con* como modo de ser, es una de las apuestas más decididas por pensar la comunidad de otro modo, enfatizando el *cum* –y no tanto el *munus*, como hace Esposito: “el *cum* es lo que vincula (si es un vínculo) o lo que junta (si es una juntura, un yugo, una yunta) el *munus* del *communis* cuya lógica o carga semántica Esposito ha reconocido y desarrollado tan bien [...]: el reparto de una carga, de un deber o de una tarea, y no la comunidad de una sustancia. El ser-en-común se define y constituye por una carga, y en último análisis no está a cargo de otra cosa sino del mismo *cum*. Estamos a cargo de nuestro *con*, es decir, de *nosotros*”⁶. Es esto lo que nos permite ser con los demás sin exclusiones, sin quintos ni sextos; tal vez, incluso, sin comunidades. Pero siempre manteniendo la afirmación de la alteridad en la identidad, de lo extraño en lo más íntimo, del Tú en el Yo... del otro en el nos-otros⁷: eso es lo *común*.

⁵ Cfr. Derrida, Jacques: *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional* (trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti), Madrid, Trotta, 2003.

⁶ Nancy, Jean-Luc: «Conloquium», en Esposito, Roberto: *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (trad. de Carlo Rodolfo Molinari), Buenos Aires, Amorrortu, 2009, pp. 15-16.

⁷ “Somos *nosotros* [nous] quienes somos *otros* [autres] que los otros existentes, pero este «nos otros» al mismo tiempo nos distingue y nos precipita –muy lejos de reunirnos bajo un *yo*– en la alteridad o en la alteración ontológica de un ser que se falta a sí mismo. Una no-coincidencia esencial *nos* hace *otros* que nosotros-mismos”. En Nancy, Jean-Luc: «Nous autres», en *Po&sie* n° 111 (2005), p. 7.

Es el momento de informar al lector de que la traducción de todas las citas tomadas directamente de la edición original, en inglés, francés o italiano, es mía. No obstante, en alguna ocasión hemos optado por

2. Las figuras

No es Nancy el único filósofo que en las últimas décadas se ha distinguido por reflexionar acerca de qué es la comunidad. Como se comentó, se trata de un problema filosófico propio de la modernidad que hunde sus raíces en la Grecia clásica –recuérdense los análisis de Aristóteles de la *koinonia política* en el primer libro de la *Política*–. Pero es con Rousseau y con Hobbes, es decir, con la filosofía política de la Edad Moderna, de los siglos XVII y XVIII, cuando ocupa el primer plano de los debates filosóficos, discusión que se prolonga en el siglo siguiente, con una deriva hacia una filosofía del Estado (Hegel, Fichte, también Marx) el cual, no obstante, no deja de ser una forma de comunidad por cuya esencia se preguntan estos autores. Por cierto, en esta enumeración de nombres no puede faltar el de Kant⁸, que puede considerarse por derecho propio el gran pensador de la comunidad por su búsqueda en todos los ámbitos –epistemológico, ético, político, religioso, estético– de formas comunitarias universales (ámbito de lo trascendental, reino de los fines, *sensus communis*...). A finales del siglo XIX el debate se orienta hacia la sociología. Es un lugar común de todo estudio sobre la comunidad comenzar por la célebre distinción debida a Ferdinand Tönnies entre “comunidad” (*Gemeinschaft*) y “sociedad” (*Gesellschaft*)⁹. Esta pareja de conceptos es retomada en la mayor parte de los principales trabajos de esta disciplina, incluyendo los de Weber y también los de Apel y Habermas –con la noción de “sociedad ideal de comunicación”–, aunque en este caso en una intersección con la ética.

Nancy suele recordar que la irrupción en este panorama del enfrentamiento entre comunitaristas y neoliberales supuso una revitalización de la cuestión de la “comunidad”. Pese a que la polémica se circunscribía inicialmente al ámbito anglosajón, en donde la tradición pragmática se hace notar en este debate escorado hacia la Filosofía del Derecho, la moral y la política *tout court*, pronto da su salto al pensamiento continental, enlazando y entrando a dialogar con esa línea sociológica, encarnada fundamentalmente por Habermas. Los trabajos hacia los que Nancy siente mayor

ofrecer la traducción ya existente. Cuando así sucede no citamos –y así lo indicamos– el original, sino tal traducción.

⁸ Cfr. Villacañas Berlanga, José Luis: «Lo común en Kant. (Comentarios al margen del texto de Kersting)», en *Logos. Anales del seminario de metafísica* vol. 42 (2009), pp. 89-104.

⁹ En este somero recorrido seguimos de cerca el estudio de Harro Müller «Sur quelques usages de la notion de communauté dans la modernité», en Raulet, Gérard y Vaysse, Jean-Marie (eds.): *Communauté et modernité*, París, L'Harmattan, 1995, pp. 13-29.

proximidad no son, empero, los de este entorno. En un intento por señalar alguno de los hitos de “la historia de los textos filosóficos acerca de la comunidad en los años 80”, la cual, enfatiza, “merecería ser escrita con precisión, porque es, entre otras pero más que otras, reveladora de un movimiento profundo de pensamiento en Europa en esta época”¹⁰, Nancy menciona los nombres de Maurice Blanchot, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Jacques Rancière y Federico Ferrari. En ocasiones añade a esta lista a Roger Laporte y a Robert Antelme, lo que refuerza la idea de que el pensamiento europeo, especialmente el francés, puede reivindicar el haber abierto una línea de investigación propia respecto a la cuestión de la comunidad.

Dicho esto, lo propio de la obra de Nancy, al margen del hecho de haber sido una de las pioneras, es el haber desplazado el interrogante, preguntándose no ya por la comunidad sino por lo común que ésta presupone. En otros términos, la reflexión sobre la comunidad presupone la búsqueda de su supuesta esencia. De ahí que el punto de partida no pueda ser sino ontológico: la pregunta *¿qué* es la comunidad? Y es en este punto en donde Nancy fija su atención en los intentos precedentes por pensar el modo de ser de lo común, esto es, si hay alguna posibilidad de pensar el ser como común, lo que no significa postular una sustancia común ni un sujeto colectivo, sino colocar en el inicio del pensar la afirmación de que ser –infinitivo, no sustantivo– es siempre, radical y originariamente, ser con los demás. Lo que de esta manera se configura es una “ontología de lo común” que, como decíamos, tiene más de un precedente: Spinoza, Husserl y, sobre todo, Heidegger. Una y otra vez no se cansa Nancy de repetir que la gran tarea del pensamiento es la de completar los análisis del *Mitsein* que Heidegger apuntó pero no quiso desarrollar.

Lo que esta investigación plantea como hipótesis de partida es que los grandes conceptos de la filosofía de Jean-Luc Nancy (“cuerpo”, “sentido”, “partición / compartición”, “mundo”, “pensamiento”, por citar únicamente los más célebres) son variantes de un mismo pensamiento de “lo común” heredado de la filosofía heideggeriana, de su ontología, pero trasladado fructíferamente a otros ámbitos (político, ético, estético) interconectados. En cierto modo, la manera que tienen esos conceptos de desplegarse a lo largo de sus trabajos ilustra a la perfección ese modo de ser que es el de “lo común” o como también lo denomina Nancy, en especial a partir de cierto momento de su trayectoria, el *con*. Cada variante de ese común –o “declinación”¹¹

¹⁰ Nancy, Jean-Luc: «La comunidad afrontada», en Blanchot, Maurice: *La comunidad inconfesable* (trad. de Isidro Herrera), Madrid, Arena, 2002, p. 97.

¹¹ Nancy, Jean-Luc: «Re-fa-mi-re-do-si-do-re-si-sol-sol», en Mallet, Marie-Louise: *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, París, Galilée, 2004, p. 354.

del mismo– es una singularidad que remite, no obstante, a una pluralidad que la acoge sin integrarla, sin fusionarla; cada concepto es un ser singular plural del *con*. Hemos optado, sin embargo, por denominar a estas variaciones “figuras”. Y ello por dos motivos. El primero tiene que ver con el hecho de que un *leit motiv* de la obra de Nancy, hasta el punto de ser la causa de su principal desavenencia con un filósofo que fue tan cercano a él como lo fue Lacoue-Labarthe¹², es el de la necesidad de pensar algo así como una “figuración sin figura” o delimitación sin límite. En su momento se explicará el motivo de la desconfianza hacia esta noción, la de “figura”, salvo que sea pensada *de otro modo*. Una figura nunca limitada, que no puede convertirse en un absoluto, dispuesta a ser re-trazada permanentemente, es lo que estaría en juego. Sería como un retrato, solo que en este caso la pintura no sería “una alegoría del alma o del espíritu. No es en modo alguno la imitación de una interioridad que le vendría dada de otra parte, de la vida de una Idea o de una persona. Es la ejecución de la figura de tal interioridad, precisamente en la medida en que no se trata de un interior que podría dejar verse tras una figura”¹³.

En 2009 se celebra en París uno de los congresos más importantes dedicados al pensamiento de Jean-Luc Nancy, *Figures du dehors*, “Figuras del afuera”. En el libro que recoge las intervenciones de los ponentes, las organizadoras, Gisèle Berkman y Danielle Cohen-Levinas, explican el porqué de la elección del título: “Así pues, *Figuras* del afuera en la medida en que uno de los gestos de pensamiento predilectos de Jean-Luc Nancy consiste en explorar las modalidades y los límites de lo figurable”¹⁴. El aludido, en el texto que cierra el volumen, recoge el guante:

Entiendo aquí *figuras* como la palabra de la *ficción*, del modelaje –amasado, elaboración, mezcla que en cada momento cierne y discierne el afuera infinito sin detenerlo sobre un contorno que resta él mismo abierto, latente, deformable. Modelar y modalizar –lo que también quiere decir “monadizar”, por seguir ese hilo, o si se prefiere “singularizar” o “subjektivar”– aquello que no es cualquier cosa, una materia dúctil, sino la potencia misma de

¹² “Por el contrario [...] tú me das aclaraciones sobre los envites exactos de esta cuestión. Distingo cada vez mejor cómo se trata, no ya de oponer la «figura» a la «no-figura», o la «escena» a la «no-escena» (o a la «ob-scena»), sino de precisar y de complicar cada uno de estos conceptos. No por placer (dudoso) de la complicación, sino porque, de hecho, existe en nuestra actualidad, y de una manera sin duda más insistente y más urgente de lo que parece, una cuestión de la «figura». Esta cuestión es a la vez filosófica, política, estética y psicoanalítica”. En Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: «Scène», en Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *Scène*, París, Christian Bourgois, 2013, pp. 28-29.

¹³ Nancy, Jean-Luc: *Le Regard du portrait*, París, Galilée, 2000, p. 64.

¹⁴ Berkman, Gisèle y Cohen-Levinas, Danielle: «Avant-propos», en Berkman, Gisèle y Cohen-Levinas, Danielle: *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Nantes, Cécile Defaut, 2012, p. 8.

lo abierto, potencia activa/pasiva al que el coloquio dedicó mucha atención bajo el título de *nada*.¹⁵

3. Pensamiento estético

Pero “figuras” remite, además, al ámbito estético, situándonos así en uno de los terrenos en los que la filosofía de Jean-Luc Nancy ha sido más fértil, sobre todo en los últimos años. Esto no quiere decir, en modo alguno, que su pensamiento se interesase sólo a partir de determinado momento por cuestiones de tipo estético. Por el contrario, en todos sus trabajos, incluidos los más tempranos, como ese titulado significativamente *Figure et Vérité: Le Problème de la représentation dans l'analytique hégélienne de la religion révélée*, con el que obtuvo en 1963 su DES (Diplôme d'Etudes Supérieures de Philosophie), y dirigido por Paul Ricoeur, en todos ellos, decíamos, está siempre presente la estética. En este que acabamos de mencionar, se barrunta la posterior búsqueda de un modo de representar “no figurativo”, esto es, que no produzca una figura entendida como ese todo cerrado, autosuficiente, poseedor de un sentido, del que antes hablábamos. Para conseguirlo, el énfasis se desplaza del resultado al proceso, de la obra al movimiento, al gesto, si se prefiere, que la genera. En pocas palabras: de la figura a la figuración. Con ello se abandona la idea de representación, con las múltiples denominaciones que ha recibido en la historia del pensamiento (*Vorstellung, mimesis...*) y que presupone una entidad ya formada que puede ser posteriormente invocada, para insistir en la *presentación*, esto es, en el hecho de que el valor de una figura no está tanto en aquello hacia lo que ella señala como en el hecho de que antes que otra cosa es una mostración.

Se dirá, atinadamente sin duda, que lo anterior implica situarnos en la órbita de la estética heideggeriana. Y es cierto que el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy debe mucho a las reflexiones que Heidegger hace sobre la obra de arte. Pero no lo es menos que en ambos casos hay una raíz común: el romanticismo alemán. Bien es cierto que el mismo Nancy ha reiterado que su acercamiento al pensamiento romántico y, por tanto, a la relación que poesía y literatura –si son o no sinónimas es algo sobre lo que habremos de reflexionar de la mano de este autor– mantienen con la filosofía, se produce de la mano de Lacoue-Labarthe bien entrados los años 70 del siglo pasado.

¹⁵ Nancy, Jean-Luc: «Hors colloque», en Berkman, Gisèle y Cohen-Levinas, Danielle: *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, op. cit., p. 522.

Hasta entonces, y según sus palabras, se ceñía a “una práctica filo-filosófica, si me atrevo a decirlo así: autónoma, interna a la filosofía. De hecho, para mí la cuestión de la poesía [...] no se había presentado”¹⁶. Ahora bien, aunque la poesía o el arte en general no se hubiesen tematizado en su obra, de algún modo estaban presentes, como lo están también en los textos de Hegel que Nancy había leído en su juventud. En todo caso, lo que faltaba era quizás una lectura más profunda de los románticos (Hölderlin, Novalis, los hermanos Schlegel) y la discusión decidida con la filosofía heideggeriana. Con estos referentes se va configurando una nueva manera de pensar la Estética que aúna las aportaciones de los románticos (la tensión entre finitud e infinitud, el privilegio reconocido a lo poético, la predilección por el fragmento... y la oposición a la dialéctica especulativa) y las de Heidegger –fundamentalmente el énfasis puesto en la necesidad de pensar el “ser” como un verbo, infinitivo y transitivo, y el establecimiento de las bases de una ontología que defiende que tal ser siempre se da *con*–.

Nuestra investigación pretende, pues, examinar la Estética resultante de esta combinación. Indudablemente poseerá por ello una impronta ontológica, aunque ha de tenerse presente que para Nancy la pregunta por el ser apunta hacia la sensibilidad, hacia un “sentir el sentido”, y que:

La “estética” no puede ser pensada si no está dotada de este alcance o de esta pretensión ontológica. Que no se trata de producir, a fin de cuentas, una forma común del ser común, sino únicamente de pretenderlo, esto puede comprenderse sin que me detenga en ello. Lo importante aquí es marcar que lo que se denomina “arte”, y cuya tensión y pretensión no cesa de ponerse en juego una y otra vez idéntica a sí misma a través de todas las transformaciones de las formas, no es otra cosa que la apelación al goce ontológico.¹⁷

Estética ontológica, u ontología estética, en este caso las dos expresiones ponen en primer plano el oxímoron que las constituye, pues el ser, ser-con, es posible en el espacio en el que los cuerpos se ven y se tocan; y éstos son vistos y tocados porque es así como entran en relación –y no pueden dejar de estarlo–, como son-con. Probablemente esas dos designaciones sean imprecisas para calificar el pensamiento de Jean-Luc Nancy, para situarlo en un área del pensamiento o rama de la filosofía. Pero es que lo que aquél manifiesta es, precisamente, que también éstas son-con, que no se

¹⁶ Nancy, Jean-Luc: «Entretien avec Philippe Choulet», en *L'Animal* n° 14/15 (2003), Metz, p. 103.

¹⁷ Nancy, Jean-Luc: *Trop. Jean-Luc Nancy avec François Martin et Rodolphe Burger*, Montreal, Galerie de l'UQAM, 2006, p. 66.

da una sin la otra: estética sin política, política sin ontología, ética sin estética... Dejaremos entonces en suspenso el etiquetar a esta Estética de la que venimos hablando. Quede, eso sí, constancia de que con ella se abre la posibilidad de “una nueva «estética trascendental»”, en la cual “la (com)partición de los cinco sentidos, que podemos considerar emblemática de la finitud, inscribe o excribe la (com)partición¹⁸ del sentido finito”¹⁹.

4. Figuras de lo común en el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy: la tesis

I.

Una pregunta a la que este trabajo intentará dar respuesta es qué lugar ocupa el arte en este pensamiento estético. En un primer momento pudiera parecer que el arte es simplemente uno de los objetos de su reflexión, uno más, del que se ha ocupado cuando así se lo han pedido: “durante un tiempo, me solicitaban que hablase de romanticismo. Posteriormente, de la comunidad. Después, del arte, etc. Sin embargo, no renuevo con tanta celeridad un mismo tema... Por otra parte, el esfuerzo, a menudo, no es de renovación sino de repetición, de pequeña variación. Esto se comprende, de hecho, porque todo está siempre en construcción”²⁰. A pesar de esto último, creemos que la

¹⁸ Aunque más adelante examinaremos con detenimiento esta noción tan cara a Jean-Luc Nancy, de la que tantas veces ha querido marcar distancias sin llegar a conseguirlo, anticipemos lo significativo de la dificultad para encontrar un equivalente en castellano a ese *partage*, traducido a veces por “partición”, otras por “reparto” o “división” y otras, las menos, por “compartición”. Esa intraducibilidad entre las lenguas no es, empero, la constatación de un fracaso en la búsqueda de un sentido único que sobrevuele a todas las lenguas, sino precisamente es lo que posibilita que entre estas haya contacto, puesta en común: compartición. Como bien apunta Nancy en la presentación a una traducción de sus obras al castellano, “los traductores podrán explicar en español esta situación francesa. Al traducir, *ils se partagent avec et d’avec eux-mêmes* (¿podrá hacerse en español ese doble uso del «con»?), es decir, comparten algo consigo mismos y se separan de sí mismos según la partición de las lenguas, es decir, que no se trata tanto de un paso de una lengua a otra como de la resonancia en la otra lengua de valores, de connotaciones, de vibraciones; en resumidas cuentas, de una resonancia de resonancias a través de la cual ninguna lengua dice «lo mismo» que la otra, sino que ambas distribuyen «partes» (aspectos, colores, timbres) de algo que no existe y que no puede, en consecuencia, dividirse en partes, del mismo modo que no existe un sonido puro, en sí, dotado de una frecuencia y de una altura que resonaría sin timbre, sin color y sin un ruido de fondo singular”. Nancy, Jean-Luc: *La partición de las voces* (trad. de Cristina Rodríguez y Jordi Massó), Madrid, Avarigani, 2013, pp. 8-9. Hay que hacer notar, aunque sea de pasada, que la anterior cita enfatiza que ese con- de la (com)partición no es otro que el *avec*. En este trabajo alternaré el uso del término francés con mi propia traducción, (com)partición.

¹⁹ Nancy, Jean-Luc: *Une pensée finie*, París, Galilée, 1990, p. 49.

²⁰ Nancy, Jean-Luc: «Entretien avec Philippe Choulet», op. cit., p. 121. La expresión que emplea Nancy es “en chantier”. *Chantier* significa, literalmente, cantera. El filósofo lo emplea para transmitir la idea de que algo se encuentra “en construcción” y que, por tanto, no ha producido aún obra alguna –y tal vez no lo haga-. *Chantier* remite, por tanto, al *désœuvrement*. Un valioso examen de la importancia que el concepto de *chantier* tiene en la obra de Nancy lo ofrece Cristina Rodríguez Marciel en «Poéticas de la ciudad: *chantier* a cielo abierto», en *Res Publica* vol. 17, nº 2 (2014), Universidad Complutense de Madrid, pp. 435-452.

importancia que el arte desempeña en el interior de la obra de Jean-Luc Nancy es más significativa de lo que él mismo reconoce. Por lo pronto, puede constatarse una oscilación entre afirmaciones que rebajan su valor y otras en las que parece tener cierta primacía. Así, en un comentario dedicado a la obra del filósofo Jacques Rancière, que se ha distinguido por hacer del arte, o más bien por las “prácticas artísticas”, una herramienta de lo que él denomina *política* con la que da salida a los disensos –de esto hablaremos en el tercer capítulo–, Nancy se pregunta: “¿qué es, por tanto, el *arte* mismo, la cosa denominada *arte*? [...] Observo que todo el esfuerzo de Rancière va destinado a disolver la especificidad del arte y más en concreto el carácter de excepción que le asocia una parte considerable del pensamiento contemporáneo. [...] Recusar ese privilegio... ése es la preocupación principal de este análisis”²¹. En cambio en otros textos nuestro filósofo asevera que “el arte es uno de los espacios más profundamente comunitarios por cuanto, lo digo vigorosamente, no es ni social ni político”²².

De esto último, lo que más retiene nuestra atención es la expresión *uno de los más*. ¿Por qué el arte sería más “comunitario” que la política o que lo social, por nombrar los dos dominios mencionados por Nancy? ¿Establecería ello una suerte de gradación en el ser-con? Esperamos que nuestro trabajo dé algún tipo de respuesta a estos interrogantes. Por ahora, dado el carácter introductorio de estas reflexiones, nos conformamos con señalar que han sido ideas como ésa las que han hecho que la obra de este filósofo haya despertado el interés de artistas, comisarios y teóricos del arte. En efecto, venimos asistiendo en los últimos años, desde mediados de la década de los 90, más o menos, a una cierta ontologización de la Estética, es decir, a un intento por producir obras de arte que permitan visualizar un modo de ser que sea común. De lo que se trata entonces es de tener una experiencia estética del *con*. Nada de extraño tiene que los comisarios e incluso los mismos creadores hagan referencia al concepto de “comunidad” de Nancy, poniéndolo a dialogar con el de Maurice Blanchot o incluso con el *Mitsein* de Heidegger²³.

²¹ En Nancy, Jean-Luc: «Jacques Rancière et la métaphysique», en Cornu, Laurence y Vermeren, Patrice: *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, París, Horlieu, 2006, pp. 161-162.

²² Nancy, Jean-Luc: «Quelle(s) communauté(s) après l'effondrement du communisme et à l'heure du réveil des communautarismes?», en Truong, Nicolas (ed.): *Le Théâtre des idées. 50 penseurs pour comprendre le XXI^e siècle*, París, Flammarion, 2008, p. 316.

²³ Pueden consultarse al respecto los catálogos de Morgan, Jessica (ed.): *Common Wealth*, Londres, Tate Publishing, 2003; Poddar, Sandhini: *Being Singular Plural. Moving images from India*, Guggenheim Foundation, Nueva York, 2010; Roma, Valentí (ed.): *La Comunidad Inconfesable*, Actar, Barcelona, 2009; y VV.AA.: *Multitud singular. El arte de resistir*, MNCARS, 2009. Para una profundización en la relación entre la ontología de lo común y el arte remito a las monografías de De Bruyne, Paul y Gielen, Pascal. (eds.): *Community Art. The Politics of Trespassing*, Valiz, Amsterdam, 2009, y a la de Kester, Grant H.: *The one and the many. Contemporary collaborative art in a global context*, Duke University Press, Durham / Londres,

Sin embargo, a pesar de que de aquí parte una de las líneas de investigación de la reflexión estética y de la teoría del arte más original de los últimos tiempos, los estudios que dan cuenta de ella son aún escasos, como lo son, también, los trabajos dedicados a comentar y analizar la vertiente estética de la filosofía de Jean-Luc Nancy. Doce años separan esta tesis de la que presentó en la UNED Pablo Perera Velamazán con el título *¿En qué sentido hoy la filosofía piensa el sentido? La apertura de un nuevo espacio de pensamiento en Jean-Luc Nancy*, trabajo pionero en los estudios de habla hispana consagrados a este autor. Más próxima a nuestro trabajo queda la tesis de Cristina Rodríguez Marciel, *Nancyt(r)opías: Fragmentos de un espacio de participación y existencia. Topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy*²⁴. En ella, esta autora tomaba como punto de partida de su trabajo “un déficit en las investigaciones realizadas en España sobre la obra de Nancy [que] nos estaba impidiendo hacernos cargo y participar plenamente de una red de intercambios, de un «trabajo en común» que se estaba llevando a cabo, de manera singular en Italia y en Francia”²⁵. En el momento de escribir estas líneas han pasado seis años desde aquella afirmación. La situación ha mejorado notablemente, no sólo en España y en otros países de habla hispana, en donde las publicaciones dedicadas a este filósofo no hacen sino aumentar²⁶, sino también otros puntos del planeta alejados del área franco-italiana, como Japón, Holanda, Finlandia, Canadá...

Dicho esto, cuando se examina la producción bibliográfica generada en torno a la obra de Jean-Luc Nancy salta a la vista el poco peso que tienen los estudios centrados en su pensamiento estético, comparado con el que tienen, por ejemplo, aquellos dedicados a la línea política. Esto prueba, una vez más, que para bien o para mal Nancy es leído fundamentalmente como un autor “de la *comunidad*”, concepto este último asumido ante todo por el pensamiento político. Así, lo que encontramos es un escenario

2011. También a mi artículo «Las ontologías de lo común en la estética y en el arte actuales», en *Isegoría* nº 49 (2013), pp. 533-547.

²⁴ La proximidad que sentimos hacia este espléndido trabajo, que dio pie a la monografía *Nancytropías. Topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy* (ed. Dykinson) no es sólo temporal, sino también y ante todo pedagógica y afectiva. Lo primero, por cuanto su autora ofrece una exégesis del pensamiento de Jean-Luc Nancy muy esclarecedora y nada dogmática. Cristina Rodríguez Marciel enseña no sólo cómo piensa Nancy, sino cómo pensar *con* él. Proximidad también afectiva porque una comunidad de amistad y de pensamiento me liga a ella. Valgan estas líneas para expresar mi deuda por esta complicidad y mi reconocimiento a sus abundantes escritos dedicados a este filósofo.

²⁵ Rodríguez Marciel, Cristina: *Nancyt(r)opías: Fragmentos de un espacio de participación y existencia. Topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy*, Madrid, UNED, 2009.

²⁶ Mencionaremos únicamente las más recientes: Rampérez Alcolea, Fernando, Lévêque, Jean-Claude y Massó Castilla, Jordi (eds.): *Márgenes de Jean-Luc Nancy*, Madrid, Arena Libros, 2014; Nancy, Jean-Luc et alia: *Jean-Luc Nancy: arte, filosofía, política*, Buenos Aires, Prometeo, 2013; y el mencionado número monográfico de la revista editada por la Universidad Complutense de Madrid *Res Publica* vol. 17, nº 2 (2014).

que comparten las obras que reúnen trabajos de diversa índole a cargo de diferentes autores, como los que acabamos de mencionar; estudios por lo general excelentes y de carácter holístico que se afanan por *tocar* todas las dimensiones de su pensamiento, lo que sin duda consiguen pero sin llegar a profundizar en ninguna de ellas (Hutchens, James, Garrido, Rodríguez Marciel, van Rooden...); y, por fin, investigaciones monográficas centradas, ahora sí, en una línea de trabajo o, por decirlo con sus palabras, en uno de los “espacios comunitarios” –ética, política, ontología...-. Si nos fijamos en este último grupo de estudios, y dejando a un lado los artículos o capítulos de libros, únicamente hallaremos un puñado de publicaciones monográficas dedicadas a la Estética de Jean-Luc Nancy, de entre las cuales cabría destacar la tesis doctoral de Martta Heikkilä²⁷ y la monografía de la que probablemente es la principal experta en esta línea de la filosofía de Nancy: Ginette Michaud²⁸.

En resumen, no han aparecido, pues, hasta el momento estudios en español que profundicen en el pensamiento estético de este filósofo. En otras lenguas sí es posible localizar investigaciones de este tipo, si bien no profundizan críticamente en el vínculo que existe entre aquél y el *Mitsein* de Heidegger. Creemos, no obstante, del todo pertinente reflexionar hasta qué punto la Estética de Jean-Luc Nancy podría considerarse un desarrollo del ser-con heideggeriano, concepto que el filósofo alemán, como es sabido, no llevó a sus reflexiones sobre el arte. De haberlo hecho quizás podría haberse encontrado en el camino con Nancy, que ha venido pensando, con un vigor y una constancia incomparables, en el arte como una forma de ser-con, lo cual nos sitúa en ese diálogo entre la “ontología de lo común” y el arte y la Estética antes mencionado. La tesis que aquí se propone es la de que un examen detenido y minucioso de la presencia de la filosofía heideggeriana es indispensable para conocer todo el potencial de la Estética del filósofo francés y comprender mejor así uno de los desarrollos más potentes y, sin embargo, menos trabajados del pensamiento estético actual.

II.

Antes de abordar el asunto de esta investigación, creo conveniente presentar someramente al lector lo que en ella se va a encontrar. Para empezar, una obviedad: la

²⁷ Heikkilä, Martta: *At the limits of presentation, coming-into-presence and its aesthetic relevance in Jean-Luc Nancy's Philosophy*, Helsinki University Printing House, 2007.

²⁸ Me refiero a la obra de esta autora *Cosa Volante. Le désir des arts dans la pensée de Jean-Luc Nancy* (París, Hermann, 2013), que reúne un buen número de textos aparecidos previamente en otros lugares, unidos todos ellos por una temática común: el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy. Michaud es, junto a Cristina Rodríguez Marciel, la especialista a la que hemos seguido más de cerca a lo largo de nuestra investigación.

metodología seguida en la elaboración del presente trabajo no ha sido otra que la consulta y estudio de las obras de Jean-Luc Nancy, que han conformado la bibliografía principal, así como el análisis de buena parte de la bibliografía de referencia que aquélla ha generado. Respecto a lo primero, mi entrada en la filosofía de Jean-Luc Nancy se produjo a través de *La communauté désœuvrée*, con el objetivo de iniciar así el examen de la discusión que mantuvo con Maurice Blanchot, un *entretien* aún hoy vivo y centrado en dilucidar en qué consiste la comunidad, inoperante o desobrada, en cuestión. Como es sabido, en aquel texto Nancy vincula la comunidad como problema filosófico con el concepto de *Mitsein*, ser-con, de Heidegger. Da igual, parece decir el filósofo, si el debate sobre la comunidad se orienta hacia lo ético, lo estético o lo político; la discusión será estéril en la medida en que no se aclare el presupuesto ontológico que la sostiene y que, no obstante, no ha sido desarrollado por la filosofía, con la excepción de la obra del alemán. De esta manera, el pensador francés sitúa su conversación con Blanchot en aquel ámbito, el ontológico.

Lo que poco a poco fui descubriendo es que esta preocupación por desarrollar el pensamiento del *Mitsein*, que Nancy traduce a veces por el literal “*être-avec*” y en otras, las más recientes, por un simple *avec*, por el “con”, tomaba la forma de todo una empresa, o si se prefiere, de un programa filosófico: completar el análisis de Heidegger, tal es la tarea que Nancy decide asumir, como deja escrito en muchas de sus obras. Por eso creí conveniente precisar en el arranque de esta investigación *cómo* lee Nancy a Heidegger, esto es, en qué medida es cierta su rotunda afirmación, la de que el *Mitsein* sólo asoma en la obra del alemán breve y episódicamente, y que tal concepto se malogra cuando se vincula con el del la “comunidad del pueblo” (*Volksgemeinschaft*). Creo justificado comenzar así nuestro trabajo desde la hipótesis de que es Heidegger el principal interlocutor de la filosofía de Jean-Luc Nancy. No el único, desde luego, pues también Hegel y Derrida podrían compartir este privilegiado lugar. Y, por qué no, Nietzsche y Kant. La presencia de todos estos autores en la obra de Jean-Luc Nancy es constante. No obstante, la importancia que el pensamiento del *con* posee como vertebrador de su filosofía me llevó a profundizar en él hasta dar con su verdadera raíz: la obra de Heidegger. Incluso cuando Nancy lee a esos otros filósofos, en muchas ocasiones suele contrastar su propia lectura con la del alemán. En resumidas cuentas, la hipótesis que aquí planteo es la de que ocupa el corazón del pensamiento de Nancy un problema filosófico de carácter ontológico procedente de Heidegger y que puede enunciarse así: ¿puede haber una forma de comunidad, de ser-con, que no sea identitaria y excluyente? Se podrá objetar que ni siquiera Heidegger es original, que no

es él quien abre el debate, pues ese problema había aparecido previamente con otra denominación (“intersubjetividad”, “Estado”, “multitud”...) en Husserl, Fichte, Hegel o Spinoza, por mencionar a algunos de sus protagonistas. No hay ninguna duda al respecto. Por ese motivo, en el primer capítulo, además de matizar alguna de las aseveraciones de Nancy dedicadas a Heidegger, poniendo de relieve, por ejemplo, que hay otros textos en los que el alemán trata el *Mitsein* y que extrañamente son obviados por Nancy, confrontamos su lectura con la de otros pensadores contemporáneos que también han pretendido recoger ese guante –completar el análisis del ser-con–, con menor fortuna que él. Y también se examinan esas formas de lo común que pueden ser consideradas precedentes del *Mitsein*, para leerlas en este caso de la mano del propio Nancy.

Este primer capítulo concluye exponiendo los rasgos de lo que llamamos la “ontología de lo común” o “del *con*” de Jean-Luc Nancy, un pensamiento que indirectamente, tal vez incluso involuntariamente, coincide con un incipiente trabajo sobre el cuerpo presente en algunos textos de Heidegger. Por este motivo, el segundo capítulo de nuestra investigación examina las figuras de lo común que tienen que ver con lo corporal, uno de los motivos fundamentales de la obra de Nancy. Así como en el primer punto domina lo ontológico, el segundo se adentra aparentemente en el terreno de lo ético. De hecho, del mismo modo que ponemos a dialogar a Heidegger y a Nancy en el comienzo, en este segundo episodio hacemos lo propio con Levinas y Nancy. Por cierto, en el tercer capítulo, dedicado a la “comunidad”, es Blanchot el interlocutor elegido, como lo es Lacoue-Labarthe en el último. Y es que desde el comienzo, una vez que la tesis ya había adoptado la forma de una búsqueda y estudio de estas “figuras de lo común”, se nos fueron haciendo evidentes las conexiones entre la obra de Nancy y la de estos cuatro autores, Heidegger, Levinas, Blanchot y Lacoue-Labarthe, lo que no significa que todos ellos sean algo así como “maestros” de Nancy, condición que difícilmente podría arrogarse filósofo alguno, ni siquiera el propio Derrida, al que se suele considerar de algún modo “padre intelectual” de nuestro protagonista²⁹.

²⁹ Quisiera dejar constancia en este punto que la escasa presencia que en mi estudio tiene la obra de Derrida en comparación con la de esos otros cuatro filósofos es totalmente deliberada. Por un lado, ya el simple hecho de que Derrida haya evitado reflexionar sobre el problema que nos ocupa, el de “lo común”, es razón suficiente para que su presencia en este estudio se limite a aquellos pocos textos, fundamentales por otra parte, en los que lo aborda (fundamentalmente *Politiques de l'amitié*). Por otro, después de dedicar tanto tiempo y atención a la lectura de prácticamente toda la obra de Jean-Luc Nancy –debo aclarar desde ahora que dado lo ingente de su producción, necesariamente hay algún texto cuyo acceso me ha resultado imposible–, he sacado la conclusión de que la filosofía de Derrida, decisiva para que Nancy decidiera a dedicarse a la filosofía, como él mismo ha reconocido en muchas ocasiones, no está presente de manera continua en su obra, como sí lo está la de Heidegger. Me parece oportuno traer a

Levinas, decíamos, o más bien la lectura que hace Nancy de este autor, es central en el segundo capítulo, que conforme se aproxima a su conclusión revela que lo que hay tras esas “figuras de lo común” vinculadas al cuerpo es una preocupación por cómo a través de éste se crea sentido. Hemos denominado a esta experiencia una “hermenéutica del tocar” gracias a la cual Nancy –y esto es algo que, creemos, no ha sido hasta ahora debidamente estudiado– se puede insertar en la tradición hermenéutica, para la cual el “sentido” y el “significado” son más que palabras: son los grandes problemas filosóficos. Pues bien, a través de su reflexión sobre el cuerpo, la boca, el corazón, el síncope... Nancy va trazando los contornos de un nuevo planteamiento de la cuestión del sentido, esto es, a cómo las obras de arte –pero no sólo ellas– lo crean, y a qué tipo de acercamiento invita. En definitiva, lo que esta segunda parada en nuestro camino se propone es analizar si, gracias a Nancy, se puede pensar un tipo de hermenéutica diferente que abra a un nuevo trabajo con el “sentido” desde la noción del “tocar”, próximo a esa “erótica del arte” de la que habló Susan Sontag³⁰.

La discusión con Blanchot con la que se iniciaba este trabajo, ausente en los dos primeros capítulos, aparece por fin en el tercer capítulo. Considero que es éste el lugar que le corresponde, pues como acabo de explicar y espero que justificar, se hacía necesario, como propedéutica, un examen de ese *común* que encierra la noción de “comunidad”. Este análisis había conducido, diríase que casi de manera natural, al problema del cuerpo y, sobre todo, del sentido. Ambos, “lo común” y “el sentido”, son por así decir el telón de fondo en el que tiene lugar la representación del diferendo que aleja, cada vez de manera más definitiva, a Blanchot y a Nancy. De nuevo parece que este debate ha sido reclamado desde las filas del pensamiento político, considerándolo, eso sí, poco ortodoxo. De hecho, la dificultad con la que la filosofía política maneja esta línea comunitaria, la francesa-italiana, revela que no es la política su espacio propio. No obstante, en el tercer capítulo presentamos alguno de los intentos de dotar al

colación unas palabras de Cristina Rodríguez Marciel que suscribo por completo: “la diferencia de sólo diez años de relación entre ambos [Derrida y Nancy] no permite deducir que la suya fuera una relación de maestro-discípulo. De hecho, no fue esa su relación. Más bien fue una misma exigencia de pensamiento la que hizo nacer la amistad y la colaboración continuada” [en Rodríguez Marciel, Cristina: «Pensar “con” Jean-Luc Nancy», op. cit., pp. 120-121 –nota–]. Coincidencia en muchos aspectos de un pensar en paralelo. Eso, y no otra cosa, es lo que puede vincular a ambos filósofos, los cuales, por cierto, y como más adelante veremos, mantuvieron no pocas diferencias. Creo, para terminar, que es muy significativo que la reticencia manifestada por Derrida respecto al empleo que hace Nancy de nociones fundamentales de su pensamiento, como “*partage*”, “*sens*”, “*monde*” o incluso “*communauté*”, lo que manifiesta es ante todo su disconformidad con la procedencia de todos estos conceptos: la obra de Heidegger. Y es que, así como Derrida se siente incómodo ante la presencia de estos términos nancynianos, podríamos aventurar que el alemán los reconocería como vinculados a su pensamiento.

³⁰ “En lugar de una hermenéutica, necesitamos una erótica del arte”, en Sontag, Susan: *Contra la interpretación* (trad. de Horacio Vázquez), Barcelona, Seix Barral, 1984, p. 27.

pensamiento de Nancy de eficacia política, tentativas siempre fracasadas que acaban siempre por negar esa operatividad a su filosofía. De ello no puede colegirse que esta obra sea irrelevante políticamente. Sucede más bien lo contrario: es indispensable para replantearse algunos de los presupuestos considerados intocables del pensamiento político. Lo que descubren quienes se acercan a la obra de Nancy es que ésta no se deja instrumentalizar por voluntades que sólo persiguen recetas, normas, programas con los que obtener resultados cuantificables, sean o no voluntariosos, sean o no beneficiosos. Esta filosofía se escapa a estas aproximaciones interesadas. No obstante, su alcance político es, insistimos en este punto, enorme. ¿Cómo podría no tenerlo una obra que plantea de qué manera es posible ser-juntos, esto es, la pregunta con la que nace la política? Ahora bien, que la “comunidad” de Nancy se haya llevado al terreno político no significa que sólo pueda ser leída desde allí. Antes bien, se trata de un concepto que se abre a los ya mencionados de “con”, “cuerpo” o “sentido” para ir trazando con ellos un nuevo pensamiento irreductible a una etiqueta.

En el tercer capítulo ocupa un lugar destacado el análisis del enfrentamiento con Blanchot³¹. Se trata de una polémica bien conocida sobre la que es difícil ofrecer grandes aportaciones. Por este motivo nos ahorramos la exposición de todos los episodios que lo vienen conformando –alguno de los cuales por ser muy reciente no ha podido ser recogido por las investigaciones aparecidas hasta el momento–, para centrarnos en lo que creemos que está en el origen de esa desavenencia: la herencia del romanticismo. Es éste, junto a Heidegger, el que consideramos el principal interlocutor de la obra de Nancy. Así es como se presenta otra de las hipótesis, a saber: que sin el romanticismo y sin la obra de Heidegger –la cual, por cierto, al menos la del segundo Heidegger, no se entendería sin el romanticismo–, la filosofía de Nancy habría sido completamente diferente. Por esta razón ocupa el primer plano de este capítulo el análisis de los conceptos de “obra” y de “escritura”, en los que late de alguna manera ese “común” que protagoniza nuestra tesis. Y quien dice “escritura” dice, en el caso del romanticismo, “literatura” y, sobre todo, “poesía”. De aquí que este capítulo sólo pueda acabar con una indagación del tratamiento que Nancy ofrece de estas nociones.

Cierra nuestro trabajo el que aparentemente es el capítulo más propiamente “estético” a tenor de los problemas que allí se abordan, pese a que, como esperamos demostrar, tan relevantes para la Estética son el concepto del “con”, el de “sentido”, el

³¹ La bibliografía sobre este desencuentro es ya amplia. En el ámbito hispano sobresale entre todos el trabajo de Idoia Quintana Domínguez. También son destacables las aportaciones de Isidro Herrera y de Cristina Rodríguez Marciel, todos ellos recogidos en la bibliografía final.

de “cuerpo” o el de “escritura”, presentes en los apartados precedentes, como los de “belleza”, “sublime” o “*sensus communis*”, que recorreremos en esta parte final, en la que el interlocutor, como antes señalaba, es Lacoue-Labarthe, un filósofo de primer nivel, decisivo en la obra de Nancy, y cuyos trabajos, dicho sea de paso, adolecen de una falta de atención en el mundo hispanohablante. Lo que se propone a modo de hipótesis es que cada uno de esos conceptos, a los que hay que sumar otros que irán apareciendo a lo largo de la investigación, al ser leídos desde una filosofía de lo *común*, la de Nancy, son la clave para entender el desarrollo del *Mitsein* heideggeriano asumido por este filósofo. De este modo, podría decirse –y es lo que habrá de comprobarse– que una de las grandes aportaciones de este autor para la filosofía contemporánea se halla en la vía que abre a una nueva Estética cuyos presupuestos ya no sean los de la metafísica occidental, siempre presentes en aquellas nociones (“belleza”, “mimesis”, “representación”...), sino los de una ontología, la del *con*. De esta manera, a lo que se nos invita es a pensar de otro modo no ya sólo todos esos problemas de la Estética, sino el arte en general.

Quisiera hacer una última consideración. No ha habido una selección de textos de Nancy para ser empleado en este trabajo. He leído y utilizado, como es obvio, todos los libros publicados por este autor y una buena cantidad de sus artículos dispersos en revistas, monografías y publicaciones diversas. Esto implica que algunas o muchas “figuras de lo común” se nos pueden haber escapado. No obstante, esta tesis no quiere ser una catalogación de esos conceptos, sino más bien un examen de algunos, los más relevantes desde mi punto de vista, y de cómo se relacionan formando una pluralidad que no adopta otra forma que la del mismo *con*. Cualquier lector podrá siempre encontrar alguna de estas figuras en esos textos que no han podido ser consultados; incluso hallará otros en trabajos que sí aparecen citados en nuestra tesis y en los que, sin embargo, no hemos reparado. Y es que las “figuras de lo común” no conforman un catálogo, sino más bien un modo de leer a Nancy, sus conceptos, ya sean más o menos relevantes, ya aparezcan frecuente u ocasionalmente. Lo que he tratado de mostrar, en definitiva, es el tejido que, a modo de constelación en términos benjaminianos, se va *con*-figurando en la obra de este filósofo.

Por otra parte, esta es una tesis encuadrada en el dominio de la Estética. Son los grandes temas de este ámbito los que queríamos abordar acompañando a Nancy. No obstante, y como hemos reconocido anteriormente, no hay forma de abordar por separado lo “propiamente” estético de este pensamiento sin que aparezcan, acompañándolo, la política, la ética y, sobre todo, la ontología. ¿Sólo ellas? No. Hay otras

dos vertientes que también podrían haber dado pie a un capítulo más de este estudio. Me refiero a la religión y al psicoanálisis. El principal motivo por el que he decidido no tratarlas por separado es que de algún modo las “figuras” que en ambas encontramos son analizadas en diferentes partes de la tesis.

I. HACIA UNA ONTOLOGÍA DEL “CON”

1. Con

En 2002, al publicarse la segunda edición de la traducción al italiano de la obra de Maurice Blanchot *La communauté inavouable*, Jean-Luc Nancy encuentra una ocasión propicia para, una vez más, expresar sus reticencias hacia un concepto, el de “comunidad”, que no obstante durante mucho tiempo había sido objeto de su atención e interés. En una suerte de confesión motivada, paradójicamente, por una discusión sobre un inconfesable, el de la comunidad, Nancy justificaba su tránsito desde el *cum*-presente en la propia palabra comunidad (*communauté*, en francés), al *con* (*avec*) pensado ontológicamente desde o a partir del ser. Las resonancias religiosas que porta el primero de estos términos, la presencia en este de una especie de fondo sustancial, eran, para él, motivos suficientes para distanciarse de “lo comunitario”, cuyo uso nunca podía estar a salvo de caer en determinadas lecturas que lo asociasen “a pulsiones comunitaristas y a veces fascistizantes”.

He preferido por tanto acabar concentrando el trabajo en torno al “con”: casi indiscernible del “co-” de la comunidad, aquél lleva sin embargo consigo un índice más neto del apartamiento en el corazón de la proximidad y de la intimidad. (En este sentido es preciso llevar más lejos un análisis del *Mitdasein* dejado en suspenso por Heidegger).¹

Pero no debe pensarse que la sustitución del término *communauté* por ese otro, *avec*, obedecía a un giro experimentado en el interior del propio pensamiento de Nancy. En realidad, este desplazamiento venía más bien exigido por la necesidad de pensar radicalmente la comunidad como asunto o problema filosófico, lo que inevitablemente pasaba por rastrear sus raíces ontológicas y por toparse, al hacerlo, con la presencia de la filosofía heideggeriana. Más adelante habremos de volver a la lectura que hace Nancy de la comunidad, enfrentándola, *confrontándola*, con la de Maurice Blanchot, pero ahora hemos de detenernos en esa aseveración (“es preciso llevar más lejos un análisis del *Mitdasein* dejado en suspenso por Heidegger”) porque allí reside, creemos, una de las grandes aportaciones de la filosofía de Jean-Luc Nancy, filósofo del que con tanto tino Paco Vidarte decía que es “un *Mitdasein* radicalizado, llevado al límite”². En efecto, Nancy ha llevado al límite como tal vez ningún otro filósofo antes que él este concepto,

¹ Nancy, Jean-Luc: «La comunidad afrontada», op. cit., p. 109.

² Vidarte, Paco: «La comunidad enancypada», en *Anthropos* nº 205 (2006), Barcelona, p. 86.

aun cuando no sea del todo cierto que Heidegger lo dejase en suspenso, como enseguida expondremos. Toda la obra de Nancy está atravesada por esta urgencia de pensar radicalmente el *Mit* del *sein* o del *Dasein*, o dicho con otras palabras, por la necesidad de asumir que el *ser* es originariamente *con*³. Por todo ello, el punto de partida de esta investigación no podía ser otro que el reto⁴ de enfrentarnos a la lectura nancyniana del *Mitsein* heideggeriano, que primero dará lugar a la traducción literal *être-avec*, que acabará por adoptar la forma del *avec* francés, nuestro *con*, tal vez para ofrecerla depurada de toda carga sustancialista, la misma que se escucha como eco en la fórmula de Heidegger *malgré lui*.

Una y otra vez insiste Nancy en la imperiosidad de tomar el relevo de Heidegger y asumir la cuestión del *ser-con* allí donde este pensador la abandonó. En su permanente diálogo con el filósofo alemán, iniciado en *Le partage des voix* y proseguido en sus principales trabajos (*La communauté désœuvrée*, *L'expérience de la liberté*, *Une pensée finie*, *Être singulier pluriel*, *La pensée dérobée*, *La Déclosion...*), siempre acaba por asomar, casi a modo de reproche, el fracaso de Heidegger:

El ser-en-común, o el ser-con, no se añade de manera segunda y extrínseca al ser-sí-mismo y al ser-solo. Debería llegar hasta hacer entender que lo que Heidegger denominó el *Mitsein*, e incluso el *Mit-da-sein*, no está aún pensado en él con la radicalidad ni con la determinación que convendrían.⁵

De esta manera, el elemento de la analítica existencial desarrollada en *Ser y tiempo* que podría haber dado pie a una verdadera ontología “co-existencial”, quedó simplemente “esbozado”⁶. Peor aún: lo insuficiente del análisis heideggeriano propició

³ Nancy traduce *Mitsein* por *être-avec*, que se suele verter al castellano como “ser-con”. No obstante, no existe unanimidad entre los traductores más reputados de Heidegger a la hora de traducir *Mitsein*. Así, mientras que para algunos (Manuel Jiménez Redondo) la expresión idónea es *co-estar* o *coestar* (Jorge Eduardo Rivera), otros investigadores (Ramón Rodríguez) prefieren *ser-con*. Las divergencias se multiplican si se tiene en cuenta que son varias las expresiones que Heidegger emplea como variantes de este existenciario: *Mitsein*, *Mitdasein*, *Mitenandersein*... Como en nuestra investigación seguimos los pasos de Nancy, hemos optado por traducir su propia traducción al francés: *Mitsein* / *être-avec* / *ser-con*; *Mitdasein* / *être-là-avec* / *ser-ahí-con*; *Miteinandersein* / *être-les-uns-avec-les-autres* / *ser-los-unos-con-los-otros*.

⁴ “Sería un reto querer seguir la trama del *con* o de reconstituir la intriga de su pensamiento tal y como se despliega en los libros de Jean-Luc Nancy”, apunta Marc Crépon (Crépon, Marc: «Vivre avec: une pensée du monde», en Berkman, Gisèle y Cohen-Levinas, Danielle: *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, op. cit., p. 29).

⁵ Nancy, Jean-Luc: *Nancy, Jean-Luc: La communauté désœuvrée*, París, Christian Bourgois, 2000 [1986], p. 203.

⁶ Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: «La panique politique», en *Confrontations* nº 2 (1979), p. 46. Escrito a cuatro manos, este temprano texto es uno de los primeros trabajos de Nancy y de Lacoue-Labarthe en los que ambos reflexionan sobre el *Mitsein* heideggeriano al hilo, en esta ocasión, de la

que el *ser-con* se prestase a malas interpretaciones, en primer lugar por el mismo Heidegger, aniquilando todo su potencial para resquebrajar una ontología basada en la idea de la subjetividad entendida como sustancia (Úpokeímenon). En *Une pensée finie* Nancy da cuenta detenidamente de esta “marcha atrás” de Heidegger. Allí leemos que *Ser y tiempo*, la gran obra de este pensador alemán, se había acercado como nunca nadie antes lo había logrado, a la “constitución alterada (atravesada por el otro) del ser en su singularidad”, al determinar “la esencia del *Dasein* fuera de la subjetividad (y *a fortiori* fuera de la inter-subjetividad) en un ser-expuesto o ser-ofrecido a la otredad [autrui] del que la filosofía (¿desde Platón?, ¿a pesar de Platón?) siempre ha sido, pese a todo, su negación”⁷. En efecto, en el párrafo 25 pone de relieve cómo el pensamiento metafísico, que ha dominado la historia occidental desde los albores griegos, ha contrapuesto a la multiplicidad de comportamientos y de vivencias del mundo de la experiencia o ámbito de lo existente, la invariabilidad del *subiectum*, “aquello que, dentro de una región cerrada y para ella, ya está siempre y constantemente ahí, como lo que, en un sentido eminente, subyace en el fondo de lo demás”⁸. No otra cosa es el *cogito* cartesiano, el *yo* que, a partir de la certeza con la que se constituye *a sí mismo*, precisamente esgrime frente al dominio objetual, fenoménico, su mismidad. *Res cogitas* y *res extensa*, *identidad* y *alteridad*, *Yo* y *mundo*... los dualismos se suman de manera incesante para conformar una cadena en la que la conjunción nunca une los dos elementos, sino que los separa abocando al primero, al sujeto en sus múltiples variantes, al solipsismo, y al segundo a hacerse dependiente ontológicamente del primero. El enorme problema de este planteamiento es qué hacer con los otros entes que salen al encuentro del *cogito* y que siendo, como éste, un *ego*, carecen de la primacía ontológica de aquél. En definitiva, se trata de la vieja cuestión de qué tipo de relación pueden establecer los sujetos que habitan y conforman un mundo cuando son concebidos como sustancias. La tarea, subraya Heidegger, “consiste en aclarar fenoménicamente la índole de este *ser-con* e interpretarla en forma ontológicamente adecuada”⁹.

El *Dasein*, ese ente cuyo modo de ser se caracteriza por diferentes rasgos existenciales (los llamados *existenciaros*: el estar-arrojado, el cuidado, el temple anímico, la preocupación...) y que no debe ser pensado como un sujeto y mucho menos

cuestión de la “identificación” y, por tanto, de la identidad y de la alteridad, tal y como se presentan en el psicoanálisis, con sus (posibles) derivas políticas.

⁷ Nancy, Jean-Luc: *Une pensée finie*, op. cit., p. 259.

⁸ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo* (trad. de Jorge Eduardo Rivera), Madrid, Trotta, 2009, p. 135.

⁹ Ibidem, p. 137.

como sinónimo de “hombre”, coexiste o es-con otros. “«Los otros» no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está”¹⁰. Nada más lejos de esta idea que pensar en un sujeto que al abrirse al mundo se encuentra con los demás. El ser-con forma parte de la estructura existencial del Dasein, lo que significa que este último está, en cuanto que *es*, en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) y con-los-otros, y que, por consiguiente, el mundo del Dasein es un mundo en común (*Mitwelt*): “los otros no comparecen en una aprehensión de sí mismo que empezaría por distinguir el propio sujeto, inmediatamente presente, de los otros sujetos, también presentes. [...] Los otros comparecen desde el *mundo* en el que el Dasein circunspectivamente ocupado se mueve por su misma esencia”¹¹.

Nancy suscribe punto por punto el planteamiento inicial de Heidegger, expuesto en la primera parte de *Ser y tiempo* y que, no debe olvidarse, supone una enmienda a algunas de las tesis más fuertes de la fenomenología de Husserl. No en vano *Ser y tiempo* marca el decisivo giro existencialista que aleja a Heidegger de las posiciones de su maestro, el cual no supo encarar, o al menos no de manera satisfactoria, el problema de la intersubjetividad:

El problema de ser-unos-con-otros se convierte desde el principio en el problema de la llamada relación yo-tú y la forma de constitución de ella es lo que se designa como “introyección afectiva” [*Einfühlung*]; tal introyección es la ventana por la que, por así decir, un sujeto, que se encuentra encerrado y aprisionado tras su coraza o su caparazón, logra salir de ella y acceder al otro. [...] incluso para tal fin el camino que emprende Husserl es impracticable, primero porque Husserl permanece todavía reducido a una esfera egológica, pensando de una forma no muy clara en términos idealistas, y segundo porque Husserl se orienta por la pura captación de cosas y de datos, en lugar de orientarse por las referencias concretas en que se halla envuelta la *Existenz*, el existir, es decir, por aquello a lo que de entrada encontramos referido nuestro existir.¹²

Como es sabido, en la quinta de sus *Meditaciones cartesianas* Husserl intenta rebatir a quienes, comenzando por el propio Heidegger, habían acusado a su fenomenología de recaer en un idealismo radical que amenazaba con reducir a la alteridad a ser un simple

¹⁰ *Id.*, p. 138.

¹¹ *Id.*, p. 139.

¹² Heidegger, Martin: *Introducción a la filosofía* (trad. de Manuel Jiménez Redondo), Madrid, Cátedra, 2001, p. 153. Volveremos a este curso de Heidegger, coetáneo a la redacción de *Ser y tiempo* (1928-1929) por cuanto en él encontramos un desarrollo de la noción de *Mitsein* que extrañamente Nancy parece obviar.

cogitata o acto de conocimiento de un ego trascendental igual de autosuficiente y solipsista que el *cogito* cartesiano. El *otro* corría el riesgo de convertirse en un mero objeto constituido en el acto cognoscitivo del sujeto, con las dificultades, si no aporías, que entrañaba para un pensamiento que quisiese abrirse a otras dimensiones no epistemológicas, como la ética o la política. Heidegger había puesto el dedo en la llaga: la esfera del *ego* es infranqueable, pese a los intentos por sortear tal límite mediante esa “introyección afectiva”, como por otra parte podía esperarse de un pensador, Husserl, que toma como modelo para su “*ego* trascendental” a la mónada leibniziana. La solución que encuentra el fenomenólogo para justificar la comunicación entre mónadas pasa, según expone en las *Meditaciones*, por acuñar la figura del *alter ego* y por postular la existencia de una intersubjetividad trascendental. Respecto al primero, Husserl enfatiza que no es “un reflejo de mí mismo”, sino un “*analogon*”, aunque “no en el sentido habitual”¹³; una “apercepción asimilante” que, al captar al otro, descubre que es o que tiene, como yo, un cuerpo orgánico y que co-existo con él¹⁴. Así es como se configura una *comunidad de las mónadas* “en cuanto comunidad que (en su intencionalidad constituyente comunizada) constituye *el mundo uno e idéntico*”¹⁵. Aquel oxímoron, lejos de ofrecer una salida al solipsismo fenomenológico, multiplicaba la dificultad para encontrarla. Tampoco contribuía a la aclaración esa otra noción, la *intersubjetividad trascendental* como comunidad abierta de las mónadas cuyo único modo posible de relación es el de la proyección –empática o no– de los procesos cognitivos-intencionales que se descubren en la esfera propia, en el *ego*.

A decir verdad, poco más podía hacer Husserl para introducir la intersubjetividad en una filosofía intencional que, como la suya, estaba guiada únicamente por preocupaciones epistemológicas. Llevar más lejos aquella noción implicaba necesariamente salir del ámbito de la ciencia e introducirse en la tortuosa senda de la ontología, exactamente lo que demandaba Heidegger. De ahí que éste se decidiese por usar la fenomenología únicamente como propedéutica para erigir su analítica existencial, en la que la intersubjetividad es desplazada por el ser-con, único pensamiento capaz de asumir que la existencia es *en* común y anterior a cualquier apertura de un sujeto a un objeto, a un mundo que trata de conocer. Las soluciones de uno y otro, Husserl y Heidegger, son bien diferentes:

¹³ Husserl, Edmund: *Meditaciones cartesianas* (trad. de Mario A. Presas), Madrid, Tecnos, 1986, p. 127.

¹⁴ *Ibidem*, p. 147.

¹⁵ *Id.*, p. 142.

Se produce aquí un quiasmo muy destacable entre dos pensamientos que se provocan y se entrecruzan entre sí conforme a lo que habría que denominar *dos estilos de la esencialidad del con*. Podría decirse, *grosso modo*, el estilo de la copertenencia (en *el ser como verdad*, Heidegger) y el estilo de la correlación (en el *ego como sentido*, Husserl). Pero igualmente se podrían invertir las características también esquemáticas. Lo importante no reside ahí, sino en el testimonio *común* de la época (con Freud, con Bataille, con...) según el cual la ontología debe ser en adelante del “con”, o de nada.¹⁶

Puede decirse, por tanto, siguiendo a Nancy, que en ambos filósofos hay una primera tentativa por introducir el *con* en la ontología. Husserl fracasa porque sus análisis siempre conducen “al corazón de la noción, a una alteridad o a una alteración en donde el «sí» está en juego. El otro sólo se puede pensar, y se necesita pensar, a partir del momento en el que el sí aparece y se aparece como «mismo»”¹⁷. En último término, Husserl está preso del pensamiento dialéctico que hace del *otro* un momento del *yo* (Hegel), cuando no su negación (Fichte), y que, pronto se verá, podrá ser superado en la ontología co-existencial que propugna Nancy. De esta manera, el *ego* podrá enfrentarse al *mundo* desde una actitud científica, pero nunca alcanzará a comprender que este último se da *junto a* y *con* él; que somos, por emplear los términos heideggerianos, en-el-mundo.

Pero volvamos a Heidegger, a su *Mitsein* o ser-con con el que esquivo la amenaza de solipsismo que acecha al *ego* trascendental de Husserl al centrar su interés no en la conciencia (intencional, obviamente), sino en la existencia. En los mencionados párrafos de *Ser y tiempo*, el 25 y el 26 fundamentalmente, Heidegger dibuja, aunque sea a modo de esbozo, esta “figura de lo común”, un análisis que, ya se ha dicho, peca de insuficiente para Nancy:

Heidegger introduce el ser-con en una posición separada de cualquier otra forma de derivación del otro –nada de intersubjetividad, nada de empatía, etc.–. Nunca se volvió, tiempo después, hacia la dirección indicada por la 5ª *Meditación cartesiana* de Husserl (de la que yo tampoco soy un admirador). Curiosamente, ¡Heidegger coloca el *Mitsein* como una especie de dato en bruto! No analiza el “con” [*avec*] (*mit*). ¡Ni una palabra! El “ser-con” está ya dado. [...] Es extraño: no hay sitio en estos análisis para las otras formas de ser *mit*, es decir, para una fenomenología del afecto, del encuentro, de la mirada, del tacto, etc.¹⁸

¹⁶ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, París, Galilée, 1996, p. 83.

¹⁷ Ibidem, p. 101.

¹⁸ Nancy, Jean-Luc: «Jean-Luc Nancy. Entretien du 23 juin 2000», en Janicaud, Dominique: *Heidegger en France*, París, Albin Michel, 2001, p. 249.

Sin entrar a debatir el fondo de la afirmación de Nancy –pues es innegable que el análisis del *Mitsein* cesará a partir de 1930–, sí es conveniente hacer alguna precisión para completar, que no recusar, esas palabras. En *Ser y tiempo* el *Mitsein* se presenta al menos con tres rostros. El primero de ellos corresponde a la forma de existencia “impropia” o “inauténtica” del *Dasein* en cuanto *uno* (*das Man*), en cuanto ente insertado en el anonimato de la existencia humana. En este ámbito, el ser-con se reduce a una co-existencia, a un simple vivir junto a los demás que no consigue captar la estructura existencial del *Dasein*: “esta forma de convivir disuelve completamente al *Dasein* propio en el modo de ser «de los otros», y esto hasta tal punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos. Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura”¹⁹. Es necesario, pues, que este ente se comprometa con su modo de ser auténtico (“lo existencial considerado en su acto y no como «trascendental»”²⁰), para el cual ser-con-los-otros es algo más que compartir un espacio y entregarse a una existencia anónima. Precisamente son dos experiencias vividas por él y que tienen que ver con el hecho de que su ser se da “con otros”, las que consiguen despertar al *Dasein* del aletargamiento en el que vive sumido en el *uno*. Podría decirse que las dos son derivaciones del *Mitsein*; las une también el haber sido objeto de aceradas críticas por parte de los principales lectores de Heidegger. La primera de ellas procede del hecho de que uno de los existenciales que constituyen el ser del *Dasein* es la *comprensión*, y de que ésta necesite del *discurso* (*Rede*) y de la *escucha* (*Hören*). “El escuchar a alguien es el existencial estar abierto al otro, propio del *Dasein* en cuanto ser-con. El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del *Dasein* a su poder-ser más propio, como un escuchar la voz del amigo que todo *Dasein* lleva consigo”²¹. ¿Quién es ese “amigo” que habla al *Dasein*? ¿Se trata, simplemente, de la única forma que puede adoptar la conciencia sin incurrir en el idealismo y el solipsismo fenomenológicos? Derrida no tiene ninguna duda: con ese “amigo” del que procede la voz que escucha el *Dasein*, Heidegger dispone del eslabón que necesitaba para enlazar el *Dasein* con el *Volk*, el “pueblo”, término que en la época de redacción de *Ser y tiempo* comenzaba a teñirse de una coloración fascista y antisemita:

¹⁹ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, op. cit. (nota 7), p. 146.

²⁰ Nancy, Jean-Luc: «Mit Sinn», en Elke Bippus, Elke, /Jörg Huber, Jötg y /Dorothea Richter, Dorothea: *Mit-Sein: Gemeinschaft - Ontologische Und Politische Perspektivierungen*, Springer Verlag, Viena, 2011.

²¹ Ibidem, p. 182.

Si la voz del amigo y, por tanto, la referencia al amigo le es tan esencial al ser-propio del *Dasein* en tanto que *Mitsein* como lo son la comunidad, el pueblo y la lucha (*Kampf*), sin duda es lógico concluir de ello que no hay amigo que no sea él mismo *Dasein* y que responda a su vez a la misma descripción y a las mismas condiciones: no hay amigo fuera de la posibilidad de hablar, de oír o de entrar en el *Miteinander* de la *Auseinandersetzung*, no hay amigo fuera de la pertenencia a una comunidad y a un pueblo (*Volk*).²²

La segunda forma “propia” o “auténtica” del *Mitsein* tampoco se libra de su proximidad al *Volk*. Se trata del conocido ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*). La experiencia de su propia muerte, explica Heidegger en el párrafo 47 de *Ser y tiempo*, le está vetada al *Dasein*, no así la de los demás. Vivir es ver morir, que dijo el poeta, y esta vivencia se convierte para el *Dasein*, que “por esencia es un ser-con los otros, [en] una experiencia de la muerte”²³. Luego el *Mitsein* es indispensable para que el *Dasein* se haga cargo de que está “vuelto hacia la muerte”; de que ésta es una manera de ser que sólo a él le corresponde, como también advirtiera Rilke en su octava elegía²⁴; y de que precisamente de esa certeza surge, sí, el temple anímico de la angustia, pero también el “poder adelantarse a esta posibilidad” (*Vorlaufen in die Möglichkeit*), de donde procede otro de sus modos de ser: la resolución anticipadora. Sin embargo, Nancy invierte el planteamiento de Heidegger: no es mediante la muerte como el *Dasein* puede alcanzar su modo de ser auténtico, tomando consciencia de que aquélla lo singulariza; más bien

²² Derrida, Jacques: *Políticas de la amistad*. Seguido de *El oído de Heidegger* (trad. de Patricio Peñalver y Paco Vidarte), Madrid, Trotta, 1998, p. 358. Nancy añade una interesante apreciación a esta vecindad entre el pueblo y la voz, al recordar que en los *Beiträge* Heidegger afirma que “el pueblo es una voz” [en Nancy, Jean-Luc: «L’être-avec de l’être-là», en *Cahiers philosophiques* n° 111 (2007), p. 69]. Por la importancia y lo equívoco de esta afirmación, conviene retomar el contexto de la frase: “pero la esencia del pueblo es su «voz». Esta voz justamente *no* habla en la así llamada efusión inmediata del «varón» común, natural, no deformado e inculto. Pues este así llamado testigo está ya muy *deformado* y no se mueve desde hace mucho tiempo en las referencias originarias al ente. La voz del pueblo habla raramente y sólo en pocos, ¿y se la podrá *aún* hacer sonar?”, en Heidegger, Martin: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (trad. de Dina V. Picotti), Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 259. Sin duda alguna, son estos *Aportes* [*Beiträge*] el texto heideggeriano que se presta a una lectura que lo aproxime a ciertas ideas del nacionalsocialismo. Al menos, es mucho más evidente su cercanía que la mantenida por otros trabajos como *Ser y tiempo* o los abundantes textos sobre Hölderlin. Incluso, si se nos permite, es más ambiguo, y por ello más problemático, que el famoso *Discurso del rectorado*, en el que particularmente coincidimos con su traductor al francés, Gérard Granel, quien veía en él ante todo un llamamiento a la regeneración de la institución universitaria, teñido, eso sí, por un léxico pseudo-nazi que lamentablemente ha difuminado la hondura filosófica de este valioso texto.

²³ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, op. cit. (nota 7), p. 255.

²⁴ “¿Quién nos dio pues la vuelta de tal modo que, hagamos lo que hagamos, estamos en la actitud de uno que se marcha?”, en Rilke, Rainer María: *Elegías de Duino. Los Sonetos a Orfeo* (trad. de Eustaquio Barjau), Madrid, Cátedra, 1987, p. 109.

sucede lo contrario: la muerte es el lugar “en donde el *Dasein* se convierte por completo en *Mitsein*”²⁵.

Si el ser-con es igualmente co-esencial al ser, o más bien *en* el propio ser, entonces la posibilidad más propia es co-esencialmente una posibilidad del con y como con. Mi muerte es una co-posibilidad, “la más propia”, de la posibilidad propia de los demás existentes. Es, “será”, mi muerte en su habla cuando digan “ha muerto”: de este modo no es, no será, en ningún otro sitio. Es “mi” posibilidad en cuanto que en ella se retira la posibilidad de lo “mío”: *es decir*, en cuanto que esta “mieidad” es allí reconducida al singular plural de la mieidad-siempre-otra. En el “ha muerto” lo que está en cuestión es el ser –y como el ser-con–.²⁶

Adelantándonos a una de las “figuras” de este capítulo, podemos afirmar que la muerte no finaliza el proceso de individualización del *Dasein*; más bien abre esta singularidad al dominio del con, de la pluralidad. Con esta operación de apertura Nancy evita por un lado el permanente riesgo de sustancialización del *Dasein*; por otro, el que la muerte acabe por convertirse en un acto de sacrificio de un ente singular ofrecido a un colectivo, el *Volk*, en el que se subsume. La denuncia de la segunda de estas posibilidades marcó toda la trayectoria intelectual de un autor tan próximo a Nancy como fue Philippe Lacoue-Labarthe. Su obra es un diálogo ininterrumpido con el filósofo alemán, en quien reconocía a “su más cercano adversario: demasiado cercano al mito, demasiado cercano a lo sagrado, demasiado cercano a un espíritu de violencia divina”²⁷. Pues bien, debemos a Lacoue-Labarthe uno de los análisis más agudos de la vecindad que el *Mitsein* mantiene con la idea de una sustancia comunial como es la del *Volk* –obviamente, el alemán–. Ese fue, según él, el gran extravío de Heidegger, el haber recaído en “una especie de «ilusión trascendental» basada en el pueblo y que reconstituía un sujeto (de la historia), allí en donde el pensamiento del *Dasein* ekstático de la finitud (de la temporalidad como «fuera-de-sí» originario), tendría que haber impedido la confusión del *Mitsein* con una sustancia comunial o incluso, simplemente, una entidad (el pueblo, sea el griego o el alemán, es decir, la lengua)”²⁸.

La clave de esta lectura del *Mitsein* se halla en la segunda sección de la primera parte de *Ser y tiempo*. Allí Heidegger retoma –fatalmente, tanto para Nancy como para

²⁵ Nancy, Jean-Luc: «Jean-Luc Nancy. Entretien du 23 juin 2000», op. cit. (nota 17), p. 249.

²⁶ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., pp. 114-115.

²⁷ Nancy, Jean-Luc: «D’une “mimesis sans modèle”», en *L’Animal* n° 19/20 (2008), Metz, p. 113.

²⁸ Lacoue-Labarthe, Philippe: *La fiction du politique*, París, Christian Bourgois, 1987, p. 115.

Lacoue-Labarthe– el análisis de este existenciario, ahora pensado desde la interpretación “tempórea” del Dasein cotidiano. Es entonces cuando el ser-con se despliega por completo y lo que anteriormente era una de sus principales facetas, su conexión con el ser-para-la-muerte (expuesta al comienzo de esta segunda sección), se carga de una tonalidad catastrófica conforme se aproxima el final de la obra, y el acontecer del Dasein, esto es, la movilidad de la existencia, pone al descubierto que el tiempo que atraviesa a este ente va configurando una historicidad ontológica. El ser del Dasein, sea lo que sea, debe ser pensado desde su carácter temporal –la temporeidad–, que descubre que este Dasein se inserta en una historia no lineal, propia de una concepción temporal tradicional, metafísica, sino en una historia “destinal”, basada en un tiempo extático (simultaneidad de pasado, presente y futuro). La conciencia de la muerte le abre al Dasein sus posibilidades fácticas, que asume mediante la resolución. Y es aquí, en este punto, en el que se hace cargo de que ese resolverse permanente, cotidianamente, configura un destino que tiene en común con los otros Dasein con los que es-con, desde el instante en que los necesita para su ser-para-la-muerte. El destino del Dasein es, pues, común:

Si el Dasein destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, siendo-con otros, su acontecer es un co-acontecer y queda determinado como *destino común* [Geschick]. Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo. El destino común no es la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como un estar-juntos de varios sujetos. Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destinal destino común del Dasein en y como su “generación” es lo que constituye el acontecer pleno y propio del Dasein.²⁹

Tal vez si Heidegger se hubiese abstenido de enlazar el *Mitsein* con la muerte y con ese “destino común” de una “comunidad” y un “pueblo”, el análisis de este existenciario seguiría antojándose insuficiente, pero al menos no habría dado pie a una idea en la que no pocos autores ven el germen de posiciones directamente nazis. Razón de más, y regresamos así a Nancy, para asumir como tarea indispensable para el pensamiento la de hacerse cargo de ese ser-con antes de que se transforme en el destino común, comunal, de un pueblo. A Nancy no le interesan las derivas políticas, indudablemente

²⁹ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, op. cit., p. 398.

controvertidas, del pensamiento heideggeriano; al menos no tanto como al propio Lacoue-Labarthe o a Derrida, por mencionar dos nombres que ya han hecho su aparición en escena. En vez de dirigir su atención a la segunda sección de *Ser y tiempo*, Nancy prefiere centrarse en la primera. Mejor dicho, a lo que Heidegger allí ha olvidado, o escamoteado. A saber: el análisis decidido del *Mitsein*, que, como se vio, había sido dejado “en suspenso” o, como mucho, “esbozado”.

El regreso de Jean-Luc Nancy al *Mitsein*, uno de los hilos conductores de su pensamiento desde finales de los años 70, pasa por, al menos, dos movimientos. El primero de ellos implica corregir al mismo Heidegger, eliminando la presencia de lo destinal-comunal de este existenciario; el segundo consiste en profundizar en lo expuesto principalmente en los párrafos 25 y 26 de su *opus magnum*. Así, mientras que con el gesto inicial Nancy se aleja de las lecturas más conocidas del *Mitsein*, con el segundo se hace cargo de la necesidad de pensar única y exclusivamente el *Mit*-[recordemos: *avec, con*] hasta sus últimas consecuencias, lo que le permite desarrollar su original propuesta filosófica: la “co-ontología del ser-con”. Queda, eso sí, pendiente de completar el análisis del *Mitsein* de *Ser y tiempo* con el de los trabajos heideggerianos del mismo periodo (1927-1933), asunto sobre el que Nancy ha guardado hasta la fecha un extraño silencio. Respecto al primer punto, Nancy recuerda que:

Toda la investigación heideggeriana del “ser-para (o a) -la-muerte” no tiene más sentido que el de llegar a enunciar lo siguiente: *yo* no es –no soy– un sujeto. (Pese a que, cuando se trata de la comunidad como tal, el propio Heidegger también se hubiese extraviado en la visión de un pueblo y de un destino concebido, al menos parcialmente, como sujeto. Lo que demuestra sin duda que el “ser-para-la-muerte” del *Dasein* no había sido radicalmente conectado con su ser-con –en el *Mitsein*–, y que es esta conexión lo que tenemos que pensar).³⁰

Según esto, es la crítica a la metafísica tradicional, en concreto a la noción de sujeto pensada como *Úpokeímenon*, desde la *oúσία*, la que conduce a Heidegger a pergeñar una idea de muerte entendida no como cesación de la vida ni como finitud de algo existente que en tal fin encontraría su completitud, fundamentalmente porque ahí hallaría el medio de enlazar con un dominio trascendente. La muerte da el golpe de gracia a la subjetividad porque como hace poco se vio, es allí donde el *Dasein* es entera y definitivamente *Mitsein*. Sin embargo, el hacer de este fin una suerte de destino en el

³⁰ Nancy, Jean-Luc: *La communauté désœuvrée*, op. cit., p. 41.

que confluyen los diversos entes cuyo modo de ser es ese *ser-ahí*, implica que ese *Geschick* se revista con las propiedades con las que se presentaba el ser en cuanto oúsis de la metafísica (identidad, inmutabilidad...). Y no se trata de que se haya recaído en el plano óntico cuando la analítica existencial del *Dasein* exige transitar únicamente por el camino de la ontología³¹; lo más grave es que Heidegger, el encargado de recusar la historia de la metafísica por su “olvido del ser”, acaba él mismo por atrincherarse en posiciones igualmente metafísicas sosteniendo implícitamente la existencia de una nueva sustancia, aunque ahora común: el *Volk*, a la que se accedería desde la experiencia de la propia muerte. Es importante resaltar que es aquí en donde reside la principal desavenencia con Heidegger por lo que al *con* se refiere. Nancy no se cansa de repetir que la desconexión entre ambos existenciarios, el *Mitsein* y el *Sein zum Tode*, propicia que el primero adolezca de un insuficiente desarrollo y que el segundo se llene de un fondo sustancial, convirtiéndose, *de facto*, en un ideal al que debe entregarse, sacrificándose si es preciso, todo *Dasein*. Es obvio que esta lectura es deudora de las interpretaciones que proyectan el compromiso de Heidegger con el nazismo más allá del episodio del rectorado y de otras declaraciones y escritos del mismo periodo igualmente comprometedores, hasta detectar en trabajos previos, como *Ser y tiempo*, el germen de este filo-nazismo. Escapa a la pretensión de nuestro estudio entrar en el fondo de esta cuestión, pues si bien es cierto que la sombra de Heidegger se proyecta sobre los escritos de Nancy, lo que justifica que sigamos de cerca sus comentarios a los textos heideggerianos, no podemos perder de vista que es Nancy, y no Heidegger, nuestro interlocutor.

En cualquier caso, Nancy no va tan lejos en su lectura. Se limita a constatar, lo que de por sí es suficientemente relevante, que la aparición del *Volk* vendría a probar “que el

³¹ La conocida lectura del *Mitsein* a cargo de Sartre demanda, precisamente, un regreso al dominio de lo ente. El análisis heideggeriano de este existenciario es *demasiado* ontológico: forma parte de una tendencia propia del siglo XIX y del XX que pretende escapar al solipsismo resultante del aislamiento de las sustancias separadas postulando un vínculo fundamental y trascendente entre ambas. El *Mitsein* no escaparía, en este sentido, a los reproches que también podrían ir dirigidos contra la intersubjetividad de Husserl. En ambos casos se olvida que lo que se da originariamente es un encuentro entre dos “Egos empíricos”. De ello resulta, para lo que nos ocupa, que “el *Mitsein* por sí solo sería imposible sin un reconocimiento previo de lo que es el otro: yo «soy con...», así pues; pero, ¿con *quién*? Por otra parte, si incluso esta experiencia fuese ontológicamente primera, no se ve cómo se podría pasar desde una modificación radical de esta experiencia de una trascendencia totalmente indiferenciada, al contacto con personas singulares. Si el otro no estuviese dado de otra forma, la experiencia del nosotros, al romperse, únicamente daría nacimiento a la aprehensión de puros objetos-instrumentos en el mundo circundante por mi trascendencia”. En Sartre, Jean-Paul: *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1979, p. 500. Cabe añadir a este punto que el hombre, en cuanto que es *pour-autrui*, se ve sometido a una serie de conflictos, de luchas, que parecen obviar planteamientos ontológicos como el de Heidegger.

individuo aislado no ha alcanzado aún esta dimensión”³², la “destinal” [geschicklich], y que por tanto necesita de ese espacio comunal para hallarla, puesto que, a fin de cuentas, sólo allí se revelaría la dimensión auténtica [Eigentlichkeit] del *Mitsein*, siendo la inauténtica la de la simple yuxtaposición –de cuerpos, de entes–. Dos tratamientos recibe, pues, este existenciarío en *Ser y tiempo*. El de la primera sección, en donde según Nancy se muestra un *mit* categorial, que precisa de un *mit* existencial para desarrollar su dimensión ontológica sin la cual queda reducido a una “exterioridad indiferente”³³. Cuando la variante existencial se presenta, en la segunda sección, ya es demasiado tarde: “hace aparecer la forma «auténtica» o «propia» del *mit* como la de la *comunidad del pueblo* [...]. Y su extravío político encuentra ahí su fuente”³⁴.

En resumen, Heidegger comprende que la única posibilidad existente para pensar el *Dasein* como un ente no identificable con ningún tipo de subjetividad, pasa por asumir la originariedad del *con*. Es cierto que aquel ente se da cuenta de que existe junto a otros seres –forma inauténtica del *mit*– una vez que comprende que es un ser-ahí arrojado al mundo; pero precisamente es su misma existencia, el hecho de que está-en-el-mundo, lo que le permite descubrir que este mundo, su *ahí* (el *da* alemán; el *là* francés), se le revela gracias a que es-con-los-otros (*Miteinandersein*). Por esta razón no puede haber experiencia de la muerte que aísle al *Dasein*, pues ello implicaría renunciar a aquel modo de ser, el *ser-con*, y como ya sabemos, no se trata de una característica de un individuo sino de un rasgo de su existencia del que evidentemente no puede desprenderse. Habrá que pensar entonces, como primer paso, en el vínculo que une al mundo (*Welt*), al ahí (*da*) y al con (*mit*), justo lo que Heidegger no quiso o no supo hacer y que Nancy asume como tarea propia. Conforme avanza su meditación sobre el *Mitsein*, el análisis va dando sus frutos, hasta llegar a intuir que existen dos modos del

³² Postel, Frédéric: «Entretien avec Jean-Luc Nancy», en *Cahiers philosophiques* nº 111 (2007), CNDP, p. 82.

³³ Nancy, Jean-Luc: «Mit Sinn», op. cit..

³⁴ *Ib.* ¿?. Por lo demás, creo necesario remitir en este punto al apasionante diálogo que entablan Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe y Jacques Derrida pocos meses antes de la muerte del último y en el que Nancy expone a sus amigos la misma idea: que la “muerte sacrificial por el pueblo” es la única vía que encuentra Heidegger para escapar de la soledad esencial del *Dasein*, a la que le conduce su ser-para-la-muerte. La respuesta que encuentra en Derrida, por sus acentos, por sus reservas, no tiene desperdicio. Siguiendo el hilo de la interrogación, Derrida (se) pregunta a su vez. “¿cómo disociar el *sterben*, el morir del *Dasein*, único en su poder ser auténtico y que, por tanto, es implícitamente el individuo, el *Dasein* individual, de eso que Montaigne denominaba la *comourance*? Los *co-mourants* son aquellos que mueren juntos, los amantes que quieren morir juntos. Aquellos que mueren juntos y aquellos que mueren colectivamente por una causa u otra. Yo no sé cómo abordar el discurso de Heidegger sobre el ser-para-la-muerte del *Dasein*, toda su descripción y luego la indisociabilidad del *Dasein* y del *Mitsein*, y por tanto de la muerte del otro, simultánea o no, con una problemática del duelo... Pues no lo sé. ¿Qué es la muerte para el *Mitsein*, eso por no hablar de *Volk*?”. Cfr. «Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy», en *Rue Descartes* nº 52 (2006), CIPH, París, pp. 89-91.

con, del *avec*, de los cuales uno solo encaja con el propósito inicial de Heidegger, luego traicionado, de dar con el *mit* existencial. Pues bien, el *con* al que habremos de llegar es el *con* del *partage*, de la (com)partición.

De este modo, el *Mitsein* o mejor el *Mitdasein* del que Heidegger eludió o cercenó el análisis, no debería comprenderse como un “ser ahí con” (en la habitación, en el tren, en la vida), sino como un ser-con *ahí*, es decir, en lo abierto, por consiguiente siempre en otra parte, en un sentido (conforme a lo pensado en *Ser y tiempo*). El ser modalizado *mit-da* –su única modalización, quizás, aunque a la vez indefinidamente plural– no es otra cosa que el ser **compartiendo** o **compartiéndose** conforme al *da*, que se esfuerza en designar a lo “abierto” –lo “abierto” de lo expuesto–. De tal modo que ser-con es lo mismo que ser-lo-abierto (*Dasein* –ser abierto, seguramente, ser expuesto, pero siendo la propia apertura o la exposición conforme a lo que podría darse como axioma general de este pensamiento: ser “sí” es exponerse, es exponer [a] “sí”–).³⁵

En esta “topología del ser-con”³⁶, dos espacios se han configurado, cada uno dependiente de una forma de *avec*. Por un lado, la “comunidad del pueblo” (*Volksgemeinschaft*), demasiado próxima a la Germania propugnada por los nazis, y asentada en un *Mitsein* absolutamente erróneo al haber perdido de vista que el *Mit* no es un destino, sino en todo caso un “origen”³⁷. Opuesto a este ámbito hallamos el de “lo abierto”, esto es, el *ahí* al que el *Dasein* es arrojado y que no significa otra cosa, según Nancy, que el hecho de que la existencia es plural, como corresponde a un pensamiento radical del *Mitsein* que impregna toda la obra del filósofo francés. De ahí que no pueda decirse que Nancy rectifique a Heidegger; más bien retoma un camino apuntado por él

³⁵ Nancy, Jean-Luc: *La pensée dérobée*, París, Galilée, 2001, p. 120.

³⁶ Nancy, Jean-Luc: «Re-fa-mi-re-do-si-do-re-si-sol-sol», op. cit., p. 353.

³⁷ Es muy significativo el protagonismo de la noción “comunidad originaria” [*Gemeinschaft*] en el curso que imparte Heidegger entre 1934 y 1935, y que dedica a la obra de Hölderlin. También lo es el que esta meditación sobre el gran poeta alemán que cantó a la tierra madre (*Der Mutter Erde*), al país natal (*Die Heimat*) o a la misma Germania (*Germanien*), y en el que es fácilmente detectable la simiente de un nacionalismo germánico, acabe derivando, de nuevo, en la vinculación entre el *Mitsein* y el destino histórico de aquel pueblo: “en el temple acontece la inaugurante exposición al ente. En esto reside a la vez el que el *Dasein* del hombre ya está, en sí, traspuesto al *Dasein* de los otros, es decir, que él *es* como es solamente en el ser con [*Mitsein*]. [...] El temple fundamental cada vez dominante, y la inauguración del ente en total que en el temple acontece, son el origen de la determinación de lo que llamamos la verdad de un pueblo. [...] La verdad de un pueblo es aquella patencia del ser a partir de la cual el pueblo sabe lo que históricamente quiere, en tanto quiere, queriendo ser él mismo” [en Heidegger, Martin: *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, trad. de A. Carolina Merino, Buenos Aires, Biblos, 2010, p. 128 y 129.]. Ciertamente textos como este cargan de razones a quienes consideran que la lectura heideggeriana de Hölderlin traspasa la ideología nacionalista para aproximarse a la del nazismo. Cabría objetar, no obstante, que la vinculación del *Mitdasein* al destino histórico de un pueblo es un error ontológico grave –como subraya Nancy–, pero que no conecta necesariamente con el nacionalsocialismo –en lo que insiste una y otra vez Lacoue-Labarthe–. Aquí residiría, por tanto, una de las grandes desavenencias entre los dos amigos.

y abandonado cuando por la analítica existencial del *Dasein* asoman términos (*destino, comunidad destinal...*), que poco después de la publicación de *Ser y tiempo* se cargan de peligrosas connotaciones que mantendrán su presencia en sus cursos y escritos de la funesta época del rectorado.

La fidelidad al *Mitsein* heideggeriano exige, por consiguiente, evitar que se convierta en una sustancia común pero excluyente, lo que en la práctica supone dar la espalda a la segunda sección de *Ser y tiempo*, y profundizar en lo “esbozado” en la sección inicial y en algunas intuiciones presentes en otros textos de Heidegger. En la gran obra del alemán ya hay algunos utensilios con los que pensar “auténticamente” el *con*. Acabamos de ver el primero: prestar atención al hecho de que no sólo somos-con (*Mitsein*), sino que somos-con en y como el *ahí* (*Mitdasein*); que, por tanto, en ese ámbito ontológico permanentemente abierto y a salvo de cierres excluyentes en razón de la identidad (la del sujeto, la del pueblo, la de la patria...), sólo se da un tipo de relación entre sus miembros que nada tiene que ver con que exista una sustancia en común, sino más bien con el hecho de que precisamente no hay nada en común, salvo esa misma nada: “esta suspensión constituye el «ser-con»: una relación sin relación, o también una exposición simultánea a la relación y a la ausencia de relación”³⁸.

Es evidente que la “comunidad destinal” no es la forma que debe presentar el *Mitsein* como base para una ontología del ser-con, pues en este caso quienes formasen parte de esta colectividad sí mantendrían entre sí unos vínculos espurios –la raza, el idioma, la cultura– que conforman una relación con una identidad en común y que sólo cobra su pleno sentido en la muerte (la muerte *por*: el sacrificio³⁹). Tampoco es la mera yuxtaposición de los cuerpos hacia donde apunta el pensamiento heideggeriano del *con*, por tratarse de la variante “inauténtica” del *Mitsein*. Luego, si se sigue la senda trazada por este autor, ¿dónde hallar entonces una señal que indique por dónde debe marchar un *Mitsein* para no se adentrarse en el terreno del *Volk*?⁴⁰ En sus últimos trabajos Nancy observa que existe un elemento en la filosofía heideggeriana que se podría presentar, ahora sí, como la forma auténtica del *Mitsein*. Se trata del “amor”,

³⁸ Nancy, Jean-Luc: *La communauté désœuvrée*, op. cit., p. 223.

³⁹ “Dicho de otra manera: el sacrificio es la última palabra de la reunión en el instante del ser-para-la-muerte singular y del ser-común-para-el-destino [*Mitgeschehen*]. Por consiguiente, el ocuparse [*Fürsorge*] propio del otro consiste en exponerlo o en disponerlo a este sacrificio”, en Nancy, Jean-Luc: «L’être-avec de l’être-là», op. cit., p. 75.

⁴⁰ “En definitiva, habrá dos constituciones del *ser-ahí-con* [être-là-avec]: una imposible, en el gentío en el que se disuelve la esencialidad propia del *avec*, otra *sobreponible*, en el pueblo en el que la esencialidad del *avec* se determina y se potencializa. Difícilmente se ve un paso de una a otra (difícilmente se ve, y ni yo ni nosotros nos encontramos allí...)”. Y un poco más adelante concluye: “Entre ambas, no es nada menos que el *ser-el-ahí-con* lo que se halla escamoteado”. En Nancy, Jean-Luc: «L’être-avec de l’être-là», op. cit., p. 74.

pensado ontológicamente como esa relación sin relación que reclamaba *La communauté désœuvrée*. “La relación con el otro, revelada por las correspondencias entre Heidegger y Arendt y Blochmann, es muy interesante. Está a la vez en proximidad y en contraste con *Ser y tiempo*. Todo sucede como si existiese una cierta autenticidad de la relación con el otro que pasa por el amor con Hannah, por la amistad amorosa con Elisabeth”⁴¹. Nancy presenta este amor como una apertura hacia la otredad [*autrui*], lo que dicho sea de paso aleja su interpretación del *Mitsein* heideggeriano de la lectura que hace Levinas, vinculada, paradójicamente a la muerte⁴²; a una muerte que no requiere sacrificio alguno. Como el lector comprobará, la importancia de tal reflexión justifica que reproduzcamos el pasaje en el que se encuentra:

En la correspondencia con Hannah Arendt de los años 25 al 28 encontramos los elementos muy concretos, poco desarrollados pero muy explícitos, de un pensamiento del amor que podría llegar a alojarse entre lo impropio y lo propio del *con* en *Ser y tiempo*. El amor es allí calificado del verdadero lugar de un “nosotros” y de un mundo “nuestro”, al mismo tiempo que representa el verdadero “ocuparse” del otro, pues su fórmula, tomada de San Agustín, es “*voló ut sis*”: quiero que seas, tú, quien eres. De este modo, el amor es *mitglauben*, fe compartida en “la historia del otro” y *mitergreifen*, aprehensión compartida “de las posibilidades del otro”, y eso de tal manera que el amor es siempre un *con* singular: “*tu amor* –pues «el» amor no existe–”

Encontramos, pues, en estas cartas una determinada analítica existencial de una (com)partición según la cual el amor vendría, no ya a sustituir a la muerte, sino a coincidir con ella. [...] Es indispensable constatar que mantener al amor fuera de la esfera general del *con* del que sin embargo cobija su verdad –un mantenimiento que la propia Hannah Arendt habrá perpetuado a lo largo de toda su obra, en la que el “amor mundi” deja fuera y en la excepción al amor-pasión de los dos existentes– no es propio de Heidegger y por el contrario

⁴¹ Nancy, Jean-Luc: «Jean-Luc Nancy. Entretien du 23 juin 2000», op. cit., p. 249.

⁴² Como cabría esperar de un filósofo que subordina la ontología al encuentro ético entre el *yo* y el *otro* –aunque con la presencia del “tercero” que tiene que romper la relación dual para que pueda abrirse espacio a la política–, y que es también un gran lector de Heidegger, sus reflexiones en torno al *Mitsein* están presididas por la recusación general que dirige contra la filosofía heideggeriana por negar toda posibilidad de planteamiento ético. No es de extrañar, por tanto, el interés que tiene Levinas en separar el *Mitsein* del ser-para-la-muerte, pues el primero configura una “colectividad de camaradas” alejada de la verdadera comunidad, la “colectividad del yo-tú” (en Levinas, Emmanuel: *De la existencia al existente* (trad. de Patricio Peñalver), Madrid, Arena, 2007, p. 115). Y así, mientras que para Nancy en la muerte, como se vio, “el *Dasein* se convierte por completo en *Mitsein*”, para Levinas en cambio aquella es necesaria para que el *yo* definitivamente se abra a la alteridad, sacrificándose por ella: “el sacrificio no puede tener sentido en un orden dividido entre lo auténtico y lo inauténtico. La relación con otro mediante el sacrificio, en la que la muerte de otro preocupa al *Dasein* humano antes que su propia muerte, ¿no indica justamente un más allá de la ontología –o un antes de la ontología– que determina o revela una responsabilidad respecto del otro y, por ende, un «yo» humano que no es ni la identidad substancial de un sujeto ni la *Eigentlichkeit* de la «yoidad» del ser?”, en Levinas, Emmanuel: *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro* (trad. de José Luis Pardo), Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 240???

forma parte del axioma de todo pensamiento de lo común de toda la tradición –en esta tradición por lo demás sin cesar *contra-expuesta*, en su propia estructura, al mandamiento cristiano del amor–. No hemos acabado de pensar esta paradoja y su enigma⁴³.

El amor sería, pues, la solución con la que Nancy salvaría de tergiversaciones –para empezar, la del mismo Heidegger– al *Mitsein* heideggeriano. Profundizar en esta vía podría, tal vez, conseguir hallar la verdadera dimensión de este pensamiento, al que acaso le valdría el adjetivo de “abismal” con el que Nietzsche caracterizaba a su “eterno retorno”. Sólo así podrá revelarse la potencialidad del *con*, que dará pie a esa nueva co-ontología que desarrolla Nancy en sus trabajos. No obstante, antes de examinar con detenimiento los rasgos de este elemento, el *con*, una vez despojado de los restos esencialistas que aún conserva en la filosofía de Heidegger, quisiera detenerme, aunque sea un instante, para hacer una observación que, si bien no modifica en lo sustancial la lectura del *Mitsein* a cargo de Nancy, pretende al menos completar su análisis y enlazarlo con la vertiente de su filosofía que piensa el cuerpo.

2. Entre

Como venimos insistiendo, Nancy despliega su “figura del *con*” desde el estado de esbozo en el que Heidegger dejó al *Mitsein*. Siendo esto cierto, pues no podemos sino suscribir punto por punto la mencionada afirmación de que “Heidegger introduce el ser-con en una posición separada de cualquier otra forma de derivación del otro –nada de intersubjetividad, nada de empatía, etc.–”, no lo es menos que Nancy parece obviar algunos textos coetáneos a la redacción de *Ser y tiempo* que podrían ampliar, que no llevar a rectificar, su exposición. Y es que si bien el *Mitsein* podría apuntar inevitablemente, como Lacoue-Labarthe o Derrida sostienen, hacia el *Volk*, o hacia el amor, como se acaba de ver siguiendo a Nancy, también debería conectarse con otra de las grandes cuestiones de la filosofía heideggeriana: la pregunta por la verdad. “Sólo si se vuelve claro cuál es la esencia de la verdad –afirma en su *Introducción a la filosofía*– podremos comprender qué es eso de compartir la verdad, lo cual significa: podremos

⁴³ Nancy, Jean-Luc: «L’être-avec de l’être-là», op. cit., p. 78.

comprender qué es eso de ser-unos-con-otros [*Miteinandersein*] como forma de ser de la existencia”⁴⁴.

Las páginas de esta obra de Heidegger no tienen desperdicio. En ellas hallamos un pensamiento próximo al de Nancy; tanto, que ambos parecen confundirse, sobre todo en pasajes como este que muy bien podría haber firmado el filósofo francés: “compartimos el ente sin que en ello mutuamente nos transmitamos, nos entreguemos o mutuamente recibamos algo que convenga al ente, algo que sea del ente y que, sin embargo, a la vez sea nuestro o se vuelva nuestro; y lo compartimos como algo común, de suerte que esto común hace posible o contribuye a hacer posible el ser-unos-con-otros”⁴⁵. Queda así dibujada *avant la lettre* una de nuestras “figuras de lo común” nancynianas: el *partage*, (com)partición, reparto, partición. Tal semejanza, que a vuelapluma podría merecer únicamente la categoría de anécdota, al estar insertada en las páginas en las que Heidegger medita con más detenimiento en el *Mitsein* nos invita, casi nos exige, a seguir explorando este desarrollo inédito, inesperado, sorprendente. A lo anterior añade el filósofo: “lo que compartimos, lo que nos partimos, es su desocultamiento, su no-ocultamiento, su verdad”⁴⁶. Existimos, somos-unos-con-otros, porque compartimos, porque tenemos en común la verdad. No se trata, como todo lector de Heidegger sabe, de la postulación de una *adequatio* entre una cosa (*res*) y su representación, sino de aquel desocultamiento (*a-létheia*) que configura un espacio (el “mundo”, el *ahí*, “lo abierto”...⁴⁷) en el que comparecemos (la “comparecencia”: otra “figura de lo común” a la que habremos de volver); en el que ex-istimos. La verdad sería, pues, el vínculo que da cuenta de la única relación posible entre Dasein: en definitiva, el *mit*, *avec* o *con*; el movimiento o gesto de la apertura:

⁴⁴ Heidegger, Martin: *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 118. Recordemos que Heidegger imparte este curso entre 1928 y 1929, y que la publicación de *Ser y tiempo* tiene lugar en 1927. *Los principios metafísicos de la lógica*, otro texto al que nos referiremos, data de 1928.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 113.

⁴⁶ *Id.*, p. 114.

⁴⁷ Los términos que agrupa este paréntesis apuntan hacia un mismo “espacio”, por lo que pueden tomarse casi como sinónimos. Ahora bien, una lectura detenida y rigurosa de los textos de Heidegger revela que en sus textos de finales de los años 20 la noción de “lo abierto” aún no había aparecido, todo lo contrario que el “mundo”. Cuando es introducida, en el Heidegger posterior al “giro”, va acompañada de una nueva noción de “mundo” –por ejemplo, el que integra la “cuaternidad”– que puede considerarse una evolución, que no rectificación, de la precedente. Es evidente que todos estos conceptos heideggerianos, de por sí muy complejos, requieren un tratamiento muy cuidadoso. Por eso creemos necesario especificar que la noción de “mundo” que maneja Nancy es la de *Ser y tiempo*, es decir, la que tiene que ver con una precomprensión de las cosas que *abre* (por eso hay allí una apertura) o posibilita el proyectar de las posibilidades del *Dasein* gracias a la dicha precomprensión. Agradezco a Julián Santos el haberme sugerido esta precisión.

Existencia, esto es, *Da-sein*, esto es, ex-sistencia, esto es, ser-ahí, significa: traer consigo o empezar trayendo consigo el círculo, el ámbito, del posible hacerse manifiesto (y del hacerse ella manifiesta), de la posible patencia (u *Offenbarkeit*), es decir, el “ahí” (el “ex”, el “fuera”), sólo estando dentro del cual puede también lo que está-ahí-delante (lo que hay, las cosas) hacerse manifiesto.⁴⁸

En definitiva, el *Mitsein* trae consigo (revela, descubre, des-oculta) el *da*, y así se modaliza como *Mitdasein*. Parece evidente que este espacio en común sin nada en común no puede adoptar forma alguna, ni siquiera la del *Volk*. Es más, si bien Heidegger habla de una *Gemeinschaft*, esta *comunidad* debe ser omniabarcante, jamás excluyente, pues es consecuente con el hecho de que sus integrantes son-con: “sobre la base del uno-con-otro o unos-con-otros, del *Mit-einander*, se vuelve posible la comunidad, y no al revés, es decir, no es una comunidad de yoes la que empieza constituyendo un unos-con-otros”⁴⁹. Con esta concepción de la *comunidad*, Heidegger se distancia de las demás formas del ser-con que postuladas por la metafísica. La intersubjetividad de Husserl era, como se vio, una más, aunque tal vez también era aquella de la que Heidegger necesitaba alejarse más. Pero el modelo de Husserl, no debe olvidarse, era la monadología de Leibniz, en la que también se proponía otra variante del ser-con metafísico: “a consecuencia de la interpretación monadológica del sujeto, Leibniz llega a una determinada concepción acerca del posible *commercium* de los sujetos, de su trato y relaciones entre sí. El uno-con-otro del hombre con el hombre es un caso especial del *commercium* de las sustancias entre sí”⁵⁰. No es casual que en esta época Heidegger sienta gran interés por la filosofía leibniziana. En ella encuentra un

⁴⁸ *Ib.*, p. 140. En un momento de la conversación que mantuvieron Derrida y Nancy como cierre del coloquio *Sens en tous sens* –que tuvo lugar en París en 2002–, precisamente sale a colación la cuestión del *Offenbarkeit*. Derrida relaciona el “afán de apertura” de su amigo con “la apertura de lo libre de Heidegger”, y se pregunta respecto a lo primero: “¿cómo referirla [la apertura en Nancy], hablando un poco alemán, a la distinción que hace Heidegger entre *Offenbarung* –el lugar de la revelación, precisamente, bíblica, histórica– y *Offenbarkeit*, es decir, la posibilidad de la *aperidad*, la *posibilidad* de esta *Offenbarung*, *posibilidad* de la que Heidegger naturalmente dice que es más originaria: para empezar habría que pensar, habría que haber pensado ya la revelabilidad (*Offenbarkeit*) para determinar a continuación la revelación” (en Derrida, Jacques y Nancy, Jean-Luc: «Responsabilité – du sens à venir», en Guibal, Francis y Martin, Jean-Clet: *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, París, Galilée, 2004, p. 189). La importancia de determinar cuál de los dos integrantes de la pareja *Offenbarkeit* / *Offenbarung* es originario, es, para Derrida, máxima, pues de esta decisión depende la asunción de una responsabilidad y, por tanto, de la única actitud ética posible: la que se haga cargo y propicie el acontecimiento siempre “por venir”. Así como Derrida confiesa sentirse atrapado en ese dilema, Nancy, recordando que la anterior distinción proviene de Hegel, propone superarla mediante la “deconstrucción del cristianismo”. Más adelante volveremos a este punto por las implicaciones éticas que supone para la filosofía de Jean-Luc Nancy y que lo alejan del tono mesiánico de la ética de inspiración derridiana.

⁴⁹ Heidegger, Martin: *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 157.

⁵⁰ *Ib.*, p. 155.

pensamiento “inauténtico” del ser-con por su trasfondo sustancialista. Leibniz, al igual que Husserl tiempo después, desea escapar del solipsismo al que su teoría de las mónadas parece abocarle. Su solución, el *commercium* entre sustancias evidentemente no satisface a Heidegger, pero es probable que al menos le sirviera para detectar en una de las ontologías más relevantes de la historia de la filosofía, la de Leibniz, una necesidad por pensar el *ser-con*. El autor de la *Monodología* sería, pues, su antecesor, y si bien su idea de que existe en cada mónada un principio unificador –el impulso– que la particulariza y le confiere su identidad, siempre sustancial, no por ello dejó de intuir que en esos mismos entes *singulares* había sitio para lo *plural*:

Lo múltiple dentro del impulso debe tener el carácter de lo impulsado. Algo impulsado es un com-pulsado. Pero lo compulsado en el impulso es éste mismo. Por ello, en el impulso mismo se encuentra un sobrepasarse a sí mismo, se encuentra en él una transformación, un hacerse otro, un movimiento. [...] En la medida en que el impulso unifica originariamente, debe ser previo a toda posible multiplicidad, debe ser capaz de hacer frente a toda multiplicidad en su posibilidad, o sea, debe haber ya sobrepasado y superado la multiplicidad. Por tanto, el impulso debe llevar en sí mismo la multiplicidad y dejarla nacer mediante el impulsar; esto es su carácter de *mundo*.⁵¹

Leibniz, un hito decisivo en la historia de la metafísica, la culpable del “olvido del ser”, no estaba preparado para pensar una forma de ser-con libre de cualquier resto de oúσία. Sus mónadas ejemplifican a la perfección lo que es un ente sustancial. Sin embargo, lo anterior no es óbice para que se reconozcan intuiciones que serán fundamentales para que Heidegger pueda elaborar su *Mitsein* y Nancy, siguiendo los pasos de este último, su *être singulier pluriel* [ser singular plural]:

el *Mitdasein* debería determinar el *con* como proximidad (contigüidad y distinción) de los múltiples *ahí*, llevándonos por otra parte a considerar lo siguiente: que la multiplicidad no es un atributo extrínseco del *Dasein*, pues el concepto del *ahí* implica la imposibilidad de un *ahí* único y exclusivo. Un *ahí* no puede ser exclusivo –pues tiene que serlo a la fuerza en

⁵¹ Heidegger, Martin: *Principios metafísicos de la lógica* (trad. de Juan José García Norro), Madrid, Síntesis, 2007, pp. 107 y 109. Podríamos prolongar esta cita de Heidegger justo en el punto en el que la hemos interrumpido, en el momento en el que sugiere que el impulso de las mónadas traza los contornos de un *mundo*. Y lo haríamos añadiendo otra cita, en este caso de Nancy: “el sentido del mundo está por tanto en cada *uno*, cada vez y al mismo tiempo como la totalidad y como una unicidad. A este respecto, es el mundo de las mónadas leibniziana el primer pensamiento sobre el mundo”. En Nancy, Jean-Luc: *Le Sens du monde*, París, Galilée, 1993, p. 112.

cuanto “mío” – salvo que entrañe del mismo modo la inclusión de los múltiples otros *ahí*. El modelo analógico, en este punto, debería tomarse de la monadología de Leibniz.⁵²

Ahora bien, el sistema monadológico leibniziano arrastra un lastre metafísico demasiado pesado como para poder integrarlo en la línea de pensamiento del *ser-con*. Se trata de la escasa atención que Leibniz presta a la cuestión de lo corporal, como si no encajasen en su monadología. No en vano, el cuerpo no es sino un agregado finito, sometido a la muerte, condenado a perecer. Sin embargo Heidegger, pese a que no lo manifieste expresamente en *Ser y tiempo*, sí necesita que los cuerpos tengan presencia en su ontología del *Mitsein*. En el apartado correspondiente al cuerpo analizaremos con detenimiento, para matizarla, una afirmación de Nancy que debe ser traída en este punto: “el cuerpo ontológico aún no ha sido pensado”⁵³. Resulta inevitable conectar esta idea con esa otra que actúa de *leit motiv* en la filosofía de Nancy: Heidegger simplemente dejó en esbozo el *Mitsein*. ¿Habría, pues, que enlazar ambos diagnósticos, constataciones de sendas lagunas en el pensamiento heideggeriano, y apostar por que existe una íntima relación entre el “cuerpo ontológico” y el *ser-con*? La obra de Nancy ofrece un rotundo sí por respuesta, al contrario que Sartre, otro de los principales comentadores del *Mitsein*. Como se recordará, para este último toda forma de *ser-con* que no descienda a la arena de la realidad, de *lo ente*, es un mero juego filosófico intrascendente. Si es cierto que somos-*con*, viene a decir Sartre, lo es porque nos hallamos en un mundo zarandeado por las relaciones interpersonales y por pasiones tales como el amor o el odio, de donde resultan nuestras actitudes hacia los demás, siendo la dominante, como es sabido, la de la lucha⁵⁴, obviada en *Ser y tiempo*. Lo ontológico, el ser, ese plano que se corresponde en el léxico sartreano con el *en-soi*, se asienta en la dimensión óptica, en el *pour-soi*. Si permanecemos en el primer dominio perderemos la realidad en la que nos movemos y actuamos. Es necesario, pues, conectar el *Mitsein* con el trato que el hombre, una conciencia, mantiene con las cosas. De este modo, Sartre obliga a la ontología heideggeriana a regresar “a las cosas mismas”, haciéndose cargo, por ejemplo, de que esa conciencia es intencional: es

⁵² Nancy, Jean-Luc: «L’être-avec de l’être-là», op. cit., p. 74.

⁵³ Nancy, Jean-Luc: *Corpus*, París, Métailié, París, 2000 [1992], p. 17.

⁵⁴ “La esencia de las relaciones entre conciencias no es el *Mitsein*; es el conflicto”. Sartre, Jean-Paul: *L’être et le néant*, op. cit., p. 502. A esta famosa interpretación cabría oponer la de Derrida, que sostiene frente a Sartre y a Kojève que por acabar derivando, en *Ser y tiempo*, en un destino en común [*Mitgeschehen*], el *Mitsein* no puede sustraerse de la determinación óptica de la historia como lucha. Cfr. Derrida, Jacques: *Heidegger: la question de l’Être et l’Histoire*, París, Galilée, 2013, pp. 288-289.

conciencia *de* el mundo y *de* el cuerpo. Nada, pues, de “cuerpo ontológico” y sí, en cambio, de “cuerpo psíquico”:

Es mi cuerpo sobre un nuevo plano de existencia, es decir, como puro correlativo noemático de una conciencia reflexiva. [...] Al igual que el cuerpo original existía para cada conciencia como su contingencia propia, el cuerpo físico se sufre como la contingencia del odio o del amor, de los actos y de las cualidades, pero esta contingencia posee un carácter novedoso: en cuanto que existe por la conciencia, la contingencia era la reaprehensión de la conciencia por el *en-soi*; en cuanto sufriente, *en* el mal o el odio o la, por la reflexión, es *proyectada en el en-sí*⁵⁵.

Cuerpo “original”, cuerpo “psíquico” y cuerpo “para-el-otro” [*corps-pour-autrui*], que vendrá después⁵⁶, son las dimensiones corporales que Heidegger, según Sartre, no tiene en cuenta al elaborar su *Mitsein*, una crítica en la que coincidiría con Nancy, si bien la cuestión de fondo no podría ser más diferente: mientras que este último reclama una acentuación de lo ontológico en el tratamiento de lo corporal, Sartre le devuelve al cuerpo su facticidad. Uno y otro tienen motivos para dirigir semejantes reproches a Heidegger. Ahora bien, lo cierto es que “el cuerpo ontológico” sí fue, de algún modo, pensado por el alemán, por insuficiente que fuese su planteamiento. Lo veremos con más detenimiento en el apartado dedicado a la “figura del cuerpo”. No obstante, antes de proseguir con el examen del *con* presente en los trabajos de Nancy, queremos poner sobre la mesa una significativa reflexión de Heidegger que después retomaremos:

Pues bien, porque la existencia o Dasein existe sólo como corporal, es decir, como cuerpo o como teniendo cuerpo, la aprehensión fáctica del otro por el uno y del uno por el otro está sometida a unas determinadas condiciones; pero el conjunto de relaciones condicionadas por el cuerpo a que fácticamente queda sometido el aprehender una existencia a otra no constituye el ser-unos-con-otros, esto es, el uno-con-otro, sino que lo presuponen y vienen determinados por él⁵⁷.

En vez de considerar que existe una forma “auténtica” de *Mitsein* opuesta a otra “inauténtica”, Nancy prefiere hablar de tres maneras de “representarse” el *Mitsein* que

⁵⁵ Ibidem, p. 403.

⁵⁶ “El cuerpo del otro [*autrui*] es su *facticidad* como y como síntesis de órganos sensibles en cuanto que se revela a mi facticidad. No está dada desde el instante en que el otro existe para mí en el mundo, la presencia del otro o su ausencia no cambia nada”. En *Ib.*, p. 408.

⁵⁷ Heidegger, Martin: *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 159.

darían lugar a otros tantos “modos posibles de «lo común»”. Habría, en primer lugar, un “ser-con de muchos en el que cada uno abre su propio *ahí* por su cuenta”, al que le corresponde la modalidad de “lo común” que es la simple yuxtaposición; vendría a continuación “la relación común a un *ahí* que estaría más allá de las singularidades”, y en donde eso “común” se presenta como una instancia “en sí misma y de esta manera comunal o colectiva”; por fin, la tercera representación del *Mitsein* es la del “ser-el-*ahí*-con que implicaría que las aperturas, de algún modo, se entrecruzan, recortan, mezclan o dejan que sus propiedades interfieran sin que por ello se confundan en un único *Dasein*”. Lo común se pasa por ser entonces la “compartición de las propiedades (relaciones, entrecruzamientos, mezclas)”⁵⁸. Las dos primeras representaciones son aquellas a las que Heidegger presta más atención en *Ser y tiempo* y que conectan, respectivamente, con el ser-con del *se* (la simple co-presencia de los cuerpos) y con el *Volk* y el destino comunal⁵⁹. Llegados a este punto puede comprenderse que es la tercera vía la que Heidegger se resiste a explorar, tarea que empero sí asume Nancy y a la que sólo cabe calificar de colosal, pues implica toda una relectura de la tradición del pensamiento occidental, de la metafísica, llevando a cabo una especie de *destruktion* heideggeriana sobre el pensamiento del mismo Heidegger.

El punto de partida, como venimos viendo, es el de la figura del *con*, ya despojada de tentaciones sustancialistas y de cualquier tipo de sujeto⁶⁰, salvo aquel que cambia la enunciación del cogito cartesiano, *ego sum*, por un *ego cum*: “la evidencia del *ego sum* remite constitutiva y co-originariamente a su posibilidad en cada uno de los lectores de Descartes, y es precisamente a esta posibilidad en cada uno de nosotros, es decir, a esta co-posibilidad, a la que la evidencia en cuanto evidencia debe su fuerza y su impronta de verdad. *Ego sum = ego cum*”⁶¹. El *con* que se añade al *yo* no lo desestabiliza ni aniquila: lo abre a una pluralidad, la de la co-presencia de los demás entes o “com-

⁵⁸ Nancy, Jean-Luc: «L'être-avec de l'être-là», op. cit., p. 68.

⁵⁹ Habría que poner en relación esa tipología triádica de las “representaciones” del *Mitsein* con los “dos estilos de la esencialidad del *con*” que señala en *Être singulier pluriel*. La aparente divergencia en cuanto al número, que podría sugerir una rectificación por parte de Nancy, sólo es eso, aparente, si se tiene en cuenta que, en realidad, dos de estas formas de lo común coinciden –y por tanto son equivalentes– al no cuestionar la “esencialidad” del *con*. Seguiría habiendo por tanto dos maneras de pensar el *avec*, lo que por otra parte abriría el interrogante de si Nancy no estaría repitiendo de algún modo la distinción auténtico (o propio) / inauténtico (o impropio) de Heidegger, aplicándola en este caso a dicho *avec*.

⁶⁰ No está de más recordar estas palabras de Heidegger que, creemos, Nancy suscribe punto por punto: “toda idea de «sujeto» –si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental– comporta *ontológicamente* la posición del *subiectum* (Úpokeímenon), por más que uno defienda ónticamente en la forma más enfática contra la «sustancialización del alma» o la «cosificación de la conciencia». En Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, op. cit., p. 67.

⁶¹ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 51.

posición cuyo *com-* sólo lleva la desnudez de uno al lado del otro, sin esquema ni razón de la composición”⁶².

Ahora sí podemos soltar definitivamente las amarras respecto a la creencia en un pensamiento, el de la metafísica, incapaz de pensar la ontología del *con*. Su mayor avance en esta búsqueda había sido la noción de *intersubjetividad* de Husserl que debe ser examinada desde la nueva perspectiva que ofrece el *ego cum*⁶³. El sujeto, por lo pronto, es radicalmente transformado por obra y gracia del *con*, para convertirse en la figura del *nous* [nosotros]: “*nous sommes cum*”, somos *con*; y “*nus sommes cum*”: nuestra forma de existir es la de morar el *con* en nuestra desnudez. ¿Y qué sucede con el “entre” de la intersubjetividad? Que, también él, se piensa desde el *cum*, o *mit*, o *avec*, o *con*.

Todo sucede, por consiguiente, *entre nosotros*: este “entre”, como su nombre indica, no tiene ni consistencia propia, ni continuidad. No conduce del uno al otro, no conforma un lazo, ni un cimiento, ni un puente. [...] El “entre” es la distensión y la distancia abiertos por lo singular en cuanto tal, y como su espaciamento de sentido. Aquello que no se mantiene a distancia de “entre” no es más que inmanencia agotada en sí y privada de sentido⁶⁴.

La inter-subjetividad se torna en un con-nosotros, único tipo de relación posible – pues sólo en ella se da una nada en común– entre los “seres singulares plurales” de los que pronto hablaremos. En cierto modo, Nancy devuelve el “entre” de Husserl a sus orígenes: lejos de ser una conexión entre mónadas o conciencias intencionales, y por lo tanto subordinada a la primacía ontológica de estas sustancias, es más bien lo que abre el espacio en el que aquellas ex-isten. De ahí que cuando el lector de Nancy se encuentra en sus textos con esta otra figura, el “entre”⁶⁵, tiene que pensar no tanto en el

⁶² Nancy, Jean-Luc: *La pensée dérobée*, op. cit., p. 17.

⁶³ Algo similar propone Claudio Tarditi: “Si, por un lado, es necesario proceder deconstructivamente contra la impostación trascendental de Husserl, que le impide pensar la relación con el otro fuera de la figura del *alter-ego* y que reduce el acontecimiento de la exposición originaria a la alteridad a la cuestión de la intersubjetividad, tal vez sea útil replantearse la fecundidad de la propia fenomenología –aunque una fenomenología «herética» e invertida, aunque siempre una fenomenología «a la escucha»– no para resolver el enigma del otro (asunto algo peligroso), sino para habitar mejor el umbral del *con*”. En Tarditi, Claudio: «Intersoggettività e pluralità in Jean-Luc Nancy: un approccio fenomenologico», en Perone, Ugo (ed.): *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Turín, Rosenberg & Sellier, 2012, p. 138.

⁶⁴ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 23.

⁶⁵ Valga un ejemplo: “aparecer es el ser mismo. Es el borde extremo donde la fenomenología se transforma en ontología y donde la ontología se despoja a su vez de la sustancia o subsistencia de un «ser» y se confunde con la acción transitiva de *ser* –no de estar solamente «en el mundo», sino de ser *el mundo*–.

Es decir, de ser el *entre* que nos distingue y que nos relaciona los unos con los otros: el ser en común”. Nancy, Jean-Luc: «Partición de Cristina» (trad. de Cristina de Peretti), en Rodríguez Marciel, Cristina: *Nancytropías. Topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy*, Madrid Dykinson, 2011, p. 12.

tratamiento que a ese mismo concepto le da Derrida, por ejemplo, como en el *con* nancyniano. El “entre”, sea cual sea la forma, la “figura”, bajo la que se presente –el propio *entre* francés, cuando tiene a la vista la fenomenología (aunque no sólo⁶⁶); el *parmi*⁶⁷ [entre], en sus textos sobre la “deconstrucción del cristianismo”; el *rapport*⁶⁸ [relación] en sus escritos sobre el “il y a”...– es, en definitiva, y si se nos permite la expresión, una suerte de variante de esa otra gran figura (¿o meta-figura?) de lo común que es el *con*.

Pero en ese mostrar la necesidad de pensar el “con”, hasta ahora dejado en el olvido, señalando cuáles son sus referentes e identificando a sus adversarios, se va trazando con un gesto que trasciende el marco de una reflexión meramente filosófica, el esbozo de una praxis que aúna lo ontológico y lo ético:

Lo que nos compete hoy es la empresa de dar el sentido del ser-en-común conforme a lo que es; a saber: *en*-común o *con*, y no conforme a un ser o una esencia de lo común: darse, por tanto, el sentido del ser-con junto al con, y, en definitiva, en un “hacer-sentido-con” (en una *praxis* del ser-con, en donde se confundiría y se resquebrajaría la oposición de un Sentido (horizonte, historia, comunidad) y de un simple “con” (espaciamento, exterioridad, dis-paridad)⁶⁹.

3. La “ontología del *con*”

Si hubiera que sintetizar todo lo visto hasta ahora, la fórmula más exacta sería, tal vez, esta: Heidegger no estuvo a la altura de su descubrimiento: que se ha de pensar el ser no como sustantivo –*el* ser–, atrapado en una gramática metafísica de la que podemos decir, con Nietzsche, que no hemos conseguido liberarnos, sino como verbo: *ser*. Y

⁶⁶ “el comunismo quiere decir que somos, en cuanto que «somos», en común. *Que somos comúnmente*. Que cada uno de nosotros, de *entre* nosotros, es en común, comúnmente. (*Entre* nosotros: ¿qué es este «entre»? ¿qué *hay* entre, en el «entre», como «entre»? de eso es de lo que se trata)”. Nancy, Jean-Luc: «La comparution», en Bailly, Jean-Christophe y Nancy, Jean-Luc: *La comparution*, París, Christian Bourgois, 2007 [1991], p. 69.

⁶⁷ “El cristianismo quiere más: ya no permanecer en la ausencia de Dios, su distancia infinita, sino afirmarla «entre nosotros» [*parmi nous*]. Es decir, que «él mismo» es el *entre* [parmi]: es el con [avec] o el entre [entre] de nosotros, este *con* o este *entre* que somos en la medida en que *nosotros* somos en la proximidad que define al mundo”, en Nancy, Jean-Luc: *L’Adoration*, París, Galilée, 2010, p. 46.

⁶⁸ “Decir que no hay relación [rapport] es, por consiguiente, enunciar la propiedad misma de la relación: para ser debe no ser una tercera cosa entre los dos. Debe, por el contrario, abrir el *entre* [entre] como tal: debe abrir el *entre-dos* gracias al cual hay dos”, en Nancy, Jean-Luc: *L’«il y a» du rapport sexuel*, París, Galilée, 2001, p. 23.

⁶⁹ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., pp. 76-77.

como verbo transitivo, añade Nancy: ser *singular plural*. El filósofo alemán no consiguió acometer esta *tarea*, pese a que fue él quien sentó los cimientos de la empresa, y va a ser Nancy quien se sienta apelado, *tocado*, por lo impensado en el pensamiento heideggeriano: el “con «existencial»”⁷⁰. Por este motivo, la analítica existencial de *Ser y tiempo* quedó incompleta. No ya porque le faltase la segunda parte, sino porque en la que sí consiguió escribir su autor se escamotea el desarrollo del *Mitsein*. No vamos a volver al análisis de este categorial, pues ya ha sido expuesto en el epígrafe anterior. De lo que ahora nos ocuparemos es de una de las consecuencias que este olvido supone para el planteamiento heideggeriano. Se trata nada más y nada menos que de la insuficiencia de la “ontología fundamental”⁷¹, que es como denominó a su propósito por recuperar la pregunta presocrática por “el ser” antes de que cayese presa de la metafísica de la sustancia, de la ousía, que entiende el ser del ente como permanencia y constancia. A esta metafísica Heidegger opone “la del *Dasein*, dirigida por el problema de la fundamentación” y que “debe revelar la constitución del ser del *Dasein*”. “La ontología fundamental –concluye– no es, pues, más que la primera etapa de la metafísica del *Dasein*”⁷².

Como es evidente, el inacabamiento de la analítica existencial supone toda una rémora que amenaza con la disolución de esa proyectada “metafísica del *Dasein*”. A esa especie de puzle que es la filosofía heideggeriana –digamos, por simplificar, la anterior al giro [*Kehre*] que experimenta su pensamiento–, le falta una pieza fundamental: el *mit-*. Sin ella, la ontología fundamental no puede hacerse cargo en su conjunto de aquella concepción *transitiva* del ser, con lo cual el esfuerzo de Heidegger por recuperar la noción presocrática del ser acaba por reforzar a esa otra que la desplazó, la del “olvido del ser”. También implica recaer en la ontología propia del pensamiento metafísico, la “ontología de la subjetividad”⁷³. Es, pues, más necesario si cabe proseguir

⁷⁰ “El *co-* de «comunismo» es diferente. Es, por emplear los términos de Heidegger a propósito del *mit* del *Mitsein*, no un «con» «categorial», sino existencial. Categorial significa, de manera más o menos kantiana, aquello que es simplemente formal y no hace otra cosa que distinguir entre «con» y «sin» (estáis aquí conmigo pero podríais estar en otra parte sin mí [...]). Un «con» existencial implica que ni vosotros ni yo somos los mismos juntos o separados. Implica que el «con» pertenece a la constitución misma o a la disposición, como preferíais decir (precisamente constitución y disposición se solapan en este punto): al ser de cada uno y de «nosotros» en conjunto, al ser de nuestro encuentro, si puede decirse”. Nancy, Jean-Luc: «Communisme, le mot», en Badiou, Alain y Žižek, Slavoj: *L'idée du communisme*, París, Lignes, 2010, p. 205.

⁷¹ “Llámese ontología fundamental a la analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento de una metafísica «conforme a la naturaleza del hombre». Heidegger, Martin: *Kant y el problema de la metafísica* (trad. de Gred Ibscher), México, FCE, 1986, p. 11.

⁷² Ibidem, p. 195.

⁷³ “La verdad que la mathesis cartesiana erige como la certeza del sujeto es al mismo tiempo establecida como la auto-concepción de este sujeto, o como la auto-concepción que es este sujeto. La ontología de la

con el camino señalado por el alemán profundizando en su apuesta ontológica. Y eso sólo es posible si la ontología se vuelve decidida y finalmente una “ontología del ser-con”; una co-ontología:

este carácter [el carácter común de cualquier enunciado de un sujeto singular] debería ser radicalizado en términos de co-ontología: es decir, que habría que plantear lo siguiente, que no hay nunca el *uno*, el *otro*, incluso un *tercero* que seguidamente formaría la ley o el testimonio de su relación, sino que habría uno-al otro [*l'un-l'autre*] en el doble sentido de una *mutualidad* (el carácter de sustituible, uno por el otro) y de una *reciprocidad* (regreso al punto de partida: de cada uno en sí por el otro)⁷⁴.

Esta co-ontología comienza acudiendo a la analítica existencial expuesta en *Ser y tiempo* por encontrarse allí su matriz⁷⁵. Una vez situado en ese punto, Nancy despliega esa “analítica co-existencial” solamente apuntada por Heidegger. En *Être singulier pluriel* se encuentra esta lectura absolutamente indispensable para comprender lo puesto en juego por la co-ontología nancyniana; entre otras cosas, un nuevo pensamiento ético. Lectura, como no podía ser de otra manera, fiel en su infidelidad hacia la filosofía heideggeriana, a la que intenta de vaciar de todo resto metafísico. Por decirlo con Edoardo Ferraio, “la solución de Nancy consiste en *despoietizar* –o, más precisamente, des-finalizar, *desobrar*, desafectar– la ontología (heideggeriana)”⁷⁶. Ferraio se refiere a cómo el intento de ontologizar la *praxis* aristotélica por parte de Heidegger condujo a una *poietización* de la misma y, por ende, a su despolitización. Nancy, según esto, reinstaura la conexión entre ontología y *praxis* por medio del “desobramiento” ontológico, creando así la posibilidad de un replanteamiento de lo político, de un *retrait*. No entraremos a valorar las palabras de Ferraio, con las que en buena medida coincidimos, salvo para apuntar, por un lado, que el propio pensamiento de Nancy no escapa a una cierta *poietización* en la medida en que su filosofía es deudora del “decir poético” del Romanticismo, algo que examinaremos en el tercer capítulo; y, por otro, que el hecho de que la co-ontología apunte hacia un espacio de lo

subjetividad no es la de una «interioridad» subjetiva o la de una conciencia; es la ontología de la auto-concepción del ser”. Nancy, Jean-Luc: *Ego sum*, París, Aubier-Flammarion, 1979, p. 87.

⁷⁴ Nancy, Jean-Luc: «do-re...», en Mallet, Marie-Louise (ed.): *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, París, Galilée, 2004, p. 345.

⁷⁵ “La analítica existencial de *ser y tiempo* es la empresa de la que todo el pensamiento ulterior es deudor, ya se trate del pensamiento posterior del propio Heidegger o de nuestros pensamientos, sean cuales sean y en cualquier relación de conflicto o de superación que pretendan respecto al mismo Heidegger”. En Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 117.

⁷⁶ Ferraio, Edoardo: «L’ontologie désœuvrée de Jean-Luc Nancy», en Berkman, Gisèle y Cohen-Levinas, Danielle: *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, op. cit., p. 89.

político inédito es sólo una de las vías que abre; tan importantes son las vertientes éticas y, sobre todo para lo que nos ocupa, estéticas que entraña la relectura de la ontología fundamental.

A decir verdad, prácticamente todo en la filosofía de Jean-Luc Nancy se juega en la co-ontología; todos sus conceptos, los más originales, sus “figuras”, están enraizados en aquella. El cuerpo, el tocar, el sentido, el mundo, el pensamiento... han de ser conectados con esta ontología que radicaliza el *con* como modo de ser. Se comprende entonces el énfasis puesto en soltar amarras respecto a esa otra ontología, la “fundamental” de Heidegger, por seguir presa de los presupuestos metafísicos ya conocidos (el “pueblo” con su “destino histórico”, el carácter sacrificial de la muerte o la idea de una comunidad identitaria, entre otros). Así es como, de nuevo, se van configurando dos clases de ontología según piense cada una el *con*:

La ontología sólo tiene dos posibilidades formales (aunque también sean materiales: siempre es de cuerpo de lo que se trata...): o bien el Ser *es* singular (no hay nada salvo él, es único y reabsorbe en sí toda la sustancia común de la entidad de los entes –pero está claro, desde ese momento, que *no es* singular: si sólo lo hay *una* vez, no puede haber jamás “una vez”–), o bien *no* hay ser *salvo* de la singularidad: cada vez esta única vez, y nada que sea general o común que el “cada vez esta única vez”.⁷⁷

Esta segunda posibilidad formal es la única que puede dar paso a la co-ontología, para la cual la singularidad, pese a ser “cada vez” única, se da junto a una pluralidad: ese común sin nada en común salvo lo único de “cada vez”. El incipiente “ser singular plural” va bosquejándose y lo hace, como puede apreciarse, confrontándose, enfrentándose, a otra clase de ontología que afirma la existencia de una “sustancia común” a la que se reduce toda singularidad. Nancy subraya el tránsito necesario de una a otra insertando una proposición que resquebraja los cimientos de la ontología que debe superarse: no existe un ser, *el* ser, esa “sustancia común”, sino un “ser *en* común”⁷⁸. Bien es cierto que la búsqueda de ese *en*, trasunto del *con*, la emprende este filósofo antes de que llegasen las primeras obras dedicadas a Heidegger, empezando por *Le partage des voix*. Basta con leer con atención un artículo clave –como bien saben

⁷⁷ Nancy, Jean-Luc: *L'expérience de la liberté*, París, Galilée, 1988, pp. 91-92.

⁷⁸ “El comunismo es una proposición ontológica, no una opción política (pero, ¿qué es una proposición ontológica? He aquí toda la cuestión –a la que no se puede responder fuera del ser-«en»-común”. Nancy, Jean-Luc: «La comparution», en Bailly, Jean-Christophe y Nancy, Jean-Luc: *La comparution*, op. cit., p. 69.

los lectores de Nancy⁷⁹–, «L’être abandonné». Aparecido en 1981 en la revista *Argiles*, después recogido en *L’impératif catégorique*, se trata de un texto fundamental por varios motivos: por hallarse en él conceptos y figuras que trufarán toda su obra (*bouche, voix, calcul, lieu, partage, syncope, aréalité, passage...*), por marcar el fin del trabajo a cuatro manos con Lacoue-Labarthe⁸⁰... y por sugerir la necesidad de pensar otro tipo de ontología:

el ser abandonado ya ha comenzado a formar, sin que lo sepamos, sin que verdaderamente podamos saberlo, una condición insoslayable para nuestro pensamiento, y puede que incluso su condición única. La ontología que nos reclama en adelante es una ontología en la que el abandono se mantiene como el único predicamento del ser, o incluso –y en el sentido escolástico del término– el trascendental.⁸¹

En esta ontología del abandono se halla el germen de la co-ontología. Y si bien en este texto Heidegger no es mencionado, como sí en cambio Hegel y Nietzsche, él es el verdadero interlocutor de Nancy. Lo que está sobre la mesa es, una vez más, el “olvido del ser”. Pero en vez de rastrear los orígenes del pensamiento occidental en busca de ese minuto arrogante, que diría Nietzsche, en el que la pregunta por el ser se tornó en la pregunta por el ser del ente, antes que seguir a Heidegger por esta senda, Nancy opta por pensar en el vínculo inexorable que ata el ser al olvido. Lo que intuye es que si somos capaces de preguntarnos por el ser, ello se debe a que estamos situados en el olvido; en el abandono. No se trata de que este último equivalga a la nada o a la negación del ser, necesaria en una dialéctica de corte hegeliano para el momento final de resolución de las contradicciones y de reafirmación de lo presupuesto: el Yo, la Razón, la identidad, el sujeto... No, la nada a la que se refiere Nancy es ese abandono en el que se encuentra el ser. Ser, pues, abandonado, arrojado, a la imposibilidad de

⁷⁹ Cfr. Guibal, Francis: «Sans retour et sans secours», en Guibal, Francis y Martin, Jean-Clet: *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, op. cit., p. 59.

⁸⁰ “Sé que ese texto representaba para mí una independencia con respecto a Philippe. Hasta ese momento más bien me había mantenido en sus parajes. [...] La invitación de *Argiles* de presentar un texto –en una revista literaria, dándome por tanto la oportunidad de «divergir» en el propio terreno de Philippe– me dio así pie al primer texto con el que puedo datar con certeza una independencia mutua –pero que ponía de manifiesto entre nosotros, pese a la o las divergencia(s), motivos más acentuados o más precisados para proseguir lo que más bien se convertía en un cara a cara ininterrumpido, una especie de «entretien infini»–. [...] El «abandono» que este texto tomaba por asunto era un motivo completamente ajeno, al menos en un primer momento, a Philippe, a quien no le gustó mucho, me parece”. Nancy, Jean-Luc: «D’une “mimesis sans modèle”», op. cit., p. 109. Inevitablemente tendremos que volver a este diálogo inconcluso entre estos amigos, pues en él se ponen en juego algunos de los temas más importantes en el campo de la estética contemporánea.

⁸¹ Nancy, Jean-Luc: *L’impératif catégorique*, París, Flammarion, 1983, p. 141,

reconciliación, de escatología o teleología, algunos de los pilares del discurso ontológico. “Que el ser abandonado, para nosotros –y por nosotros, tal vez– corresponda al agotamiento de los trascendentales, significa entonces una cesación o una suspensión de los discursos, de las categorizaciones, de las interpelaciones y de las invocaciones cuya proliferación constituía el ser del ser”⁸². Pero, precisamente, gracias a este abandono se abre un nuevo tiempo, el del *passage* [pasaje, tránsito], y un nuevo espacio, la *aréalité*, que escapan del juego de la dialéctica. Tal es la “ontología temporal del abandono”; de ahí surge la única conminación posible, el mandato ético que una y otra vez encontramos, con diferentes variantes, en los textos de Nancy, y que en este texto encuentra, tal vez, su primera formulación: “el hombre es el ser del ser abandonado, y como tal constituido o más bien instituido por la única recepción de la orden de ver al hombre aquí, ahí donde es abandonado. La orden de *ver* es incluso una orden eidética, o teorética. Pero lo que la orden ordena ver, el *ahí* del hombre, no ofrece Idea alguna, no da a ver nada”⁸³. Ver el abandono del ser implica respetarlo, no esforzarse por restañar esa pérdida, sino comprender que ésta es la condición de posibilidad de la apertura *del* pensamiento, del pensamiento como apertura y de la apertura a la que se ve sometido el pensamiento, posturas las dos alejadas de la conocida clausura propia de la metafísica occidental.

El abandono, que debe ponerse en conexión con otras nociones recurrentes en la obra de Nancy, como don u ofrenda⁸⁴, sitúa en primer plano las implicaciones éticas de este planteamiento, que en buena medida coinciden con las de la filosofía heideggeriana. Y el mandato de la “ontología del abandono” –que pronto cederá su sitio a la “co-ontología”, la cual, a su vez, se presenta en ocasiones bajo otras formas, como la “ontología de la relación”⁸⁵–, se prolonga en el imperativo ontológico de textos posteriores: “podría decirse que hay en la libertad el imperativo ontológico, o el ser como intimación –pero a condición de añadir que se da sin mandamiento (nada de dialéctica «mandamiento/libertad»), o que el mandamiento se confunde con el abandono de la libertad a sí misma, incluso en el antojo e incluso en la fortuna”⁸⁶. El

⁸² Ibidem, p. 142.

⁸³ *Ib.*, p. 153.

⁸⁴ No en vano Nancy vincula el abandono con el impersonal “il y a” o el alemán “es gibt”, que expresan un darse, un acontecer que no es debido a nada ni a nadie salvo a sí mismo.

⁸⁵ “Lo importante es que esta lógica de la relación [*relation*] o de la relación [*rapport*] es muy diferente a una lógica de la sustancia o del predicado (incluyendo también la relación de predicación). Y esta distinción se vuelve a encontrar en lo que se denominará una ontología de la relación [*ontologie du rapport*]: el encuentro no es nada relativo a los entes; tiene lugar entre los entes”. Nancy, Jean-Luc: *L’«il y a» du rapport sexuel*, op. cit., p. 21.

⁸⁶ Nancy, Jean-Luc: *L’expérience de la liberté*, op. cit., pp. 198-199. Compárese esta libertad propia de la ontología del ser-con, o co-ontología, con la propia de la ontología de la subjetividad: “para la ontología

abandono que venimos viendo coincide, como puede verse, con cierta idea de libertad característica de Nancy, que próximamente analizaremos. La ontología se liga así con la ética, lo que deshace toda posibilidad de supeditar la primera a la segunda –con Levinas– o de colocar en un aparente segundo plano la dimensión ética, atribuyendo toda la primacía a lo ontológico, como sucede con Heidegger. Ambas, ética y ontología, se confunden: “por decirlo en términos kantianos, si la razón pura es *por sí misma* práctica (y no por referencia y reverencia a cualquier norma trascendente), es porque es, en esencia, «razón común»: lo que quiere decir el «con» *como* razón, como fundamento. No existe diferencia entre la ética y la ontología: la «ética» expone lo que la «ontología» dispone”⁸⁷. Y, añadimos, puesto que también es práctica, la política también puede, y debe, ser pensada en relación a ambas; tiene que ser pensada *con* ellas:

Lo que está en juego no es una reapropiación del *con* (de la esencia de un ser común), sino un *con* de la reapropiación (en donde lo propio no vuelve o no viene sino *con*).

(He aquí por qué no haremos la economía de una ontología, pero he aquí también por qué esta ontología debe ser, idénticamente, un *ethos* y una *praxis* [...])⁸⁸.

Heidegger no pudo evitar, o no quiso, entrar en el juego de esa “reapropiación del *con*”. Su equívoca lectura de Hölderlin, la parte final de *Ser y tiempo* y, sobre todo, algunos pasajes de los *Beiträge*, preparan la traición al pensamiento del ser-con. Y lo hacen, hay que añadir, convirtiendo la sustancia funda(menta)dora –puesto que es eso mismo, un fundamento, un *Úpokeímenon*–, el pueblo [*Volk*], en un origen mítico. Como

de la subjetividad, la libertad es el acto (que también hace que lo sea) de (re)presentarse como potencia de la (re)presentación (de sí y *por tanto* del mundo). Libre representación (en la que yo accedo soberanamente a mí mismo) de la representación libre (que sólo depende de mi arbitrio)”, en *Ibidem*, p. 45.

⁸⁷ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 123. No podemos estar de acuerdo con quienes, buscando en la filosofía de Nancy las bases de una política *diferente*, alternativa, acaban por identificar su pensamiento ontológico y político, obviando otras dimensiones que poseen idéntica relevancia, como son la ética y la estética. Así lo hace, por ejemplo, Noelia Billi cuando sostiene que “allí donde el pensamiento occidental intenta disimular bajo un manto meramente descriptivo el carácter normativo de cada uno de sus conceptos, Nancy –como buen nietzscheano pone de relieve la relación intrínseca, recíprocamente constitutiva de la ontología y la política”. Billi, Noelia: «Ontología y política: una relación sexual», en Nancy, Jean-Luc et alia: *Jean-Luc Nancy: arte, filosofía, política*, op. cit., p. 51. Esta afirmación merece, más bien exige, una precisión. Si entendemos que la ontología se hace cargo del estudio de todo cuanto es, del ser, identificarla sin más con la política haría buena la idea que circula en el mercado del pensamiento de que “todo es político” y contra la que Nancy se ha manifestado en varias ocasiones. La política debe ser pensada, según él, desde ese “*retrait du politique*” que implica como primer paso la asunción radical del ser-con presente en cada una de las dimensiones antes señaladas. Si acaso, podría decirse que lo que Nancy propone es pensar la ontología *con* la política *con* la ética *con* la estética... en una cadena singular plural.

⁸⁸ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., pp. 86-87.

bien han demostrado Nancy y Lacoue-Labarthe⁸⁹, la metafísica u ontología de la subjetividad, llamada por Heidegger *onto-teología*, por cierto, presupone siempre un principio que actúa como origen y que es la razón de ser de todo cuanto existe. Tal presuposición no es más que una creación por parte de la metafísica, una ficción que se presenta siempre con la pretensión de dominio de la verdad. Mejor dicho, esta ficción está detrás de determinada concepción de la verdad, aquella basada en la *adequatio* o semejanza entre el modelo y aquello que lo representa, que lo mimetiza. Con aquellos textos Heidegger convirtió su analítica existencial en una “ontología de la ficción”:

El mito del mito, su verdad, consiste en que la ficción es en efecto, en esta ontogonía, inaugural. El *fictionamiento* es en definitiva el sujeto del ser. La *mimesis* es la *poiesis* del mundo en cuanto mundo verdadero de los dioses, de los hombres y de la naturaleza. El mito del mito no es en modo alguno una ficción; es indiscutiblemente una ontología de la ficción, o de la representación: es, por consiguiente, una forma particularmente realizada y realizadora de la ontología de la subjetividad en general.⁹⁰

Toda ontología es, pues, una “mimetología” o “mimontología”, concluye Nancy⁹¹. A no ser que se le dé la vuelta por completo a esta ontología incidiendo, precisamente, en el ser-con. En otras palabras, buscando *un común* que no pueda identificarse –pues no es una identidad– con sustancia o esencia alguna y que, no obstante, dé cuenta de la única relación que en el plano del ser puede darse entre los seres allí abandonados: la del *con*. Ya se vio cómo el sexo, *le rapport sexuel*, es uno de los ejemplos que mejor ilustran esta relación sin nada en común salvo el mismo hecho de ser o estar en común; de ser o estar *con* el otro. Dicho de otro modo, lo anterior nos lleva de alguna manera a pensar que para la co-ontología el *entre* de los cuerpos, su modo de ser y estar juntos en la relación sexual, es algo más que un ejemplo: es la presentación de ese ser-con. En la principal obra en la que desarrolla su co-ontología, *Être singulier pluriel*, Nancy propone una “ontología de los cuerpos”:

La ontología del ser-con sólo puede ser “materialista”, en el sentido en que “materia” no designa una sustancia o un sujeto –ni un contra-sujeto–, sino que designa propiamente lo que de por sí es compartido, lo que no es sino distinto de sí, *partes extra partes*,

⁸⁹ Cfr. sobre todo «La panique politique» (en *Confrontations* n°2, 1979), «Le peuple juif ne rêve pas» (en *La psychanalyse est-elle une histoire juive ?* París, Seuil, 1981) y *Le mythe nazi* (Editions de l'Aube, La Tour d'Aigue, 1991).

⁹⁰ Nancy, Jean-Luc: *La communauté désœuvrée*, op. cit., p. 139.

⁹¹ Cfr. Nancy, Jean-Luc: «Le ventriloque», en VV.AA.: *Mimesis des articulations*, París, Aubier-Flammarion, 1975, p. 308.

originariamente impenetrable para esta penetración que fusiona y sublima, y que sería la de un “espíritu”, punto sin dimensión y sin compartición fuera del mundo. La ontología del ser-con es una ontología de los cuerpos, de todos los cuerpos, inanimados, animados, sintientes, hablantes, pensantes, pesantes. En efecto, “cuerpo” quiere decir, ante todo: lo que está afuera, como afuera, al lado, contra, cerca, con un (otro) cuerpo, en el cuerpo a cuerpo, en la dis-posición.⁹²

La nueva denominación no obedece a un desplazamiento producido en el seno de la “ontología del ser-con”. Esta y la “ontología de los cuerpos” son dos caras de la misma moneda por cuanto lo que vincula a los cuerpos, y lo que ante todo es su modo de ser, es el ser-con⁹³. El imperativo ontológico (y ético) –mantener el abandono del ser– no varía, por tanto, aunque trasladado a la perspectiva que ahora se abre y que, hay que insistir una vez más, en nada difiere de la que venimos viendo, adopta una nueva formulación, la de la “excripción”:

“Ontología del cuerpo” = excripción del ser. Existencia dirigida al afuera (*ahí*, no hay dirección, ni destinación; y sin embargo (pero, ¿cómo?) hay destinatario: yo, tú, nosotros, en definitiva los cuerpos). Ex-istencia: los cuerpos son el existir, el acto mismo de la ex-istencia, el *ser*.

Escribir a/sobre los cuerpos (¿qué otra cosa hace el escritor?): esto será enviado al ser, o mejor aún, el ser se envía (¿qué otra cosa piensa el pensamiento?).⁹⁴

⁹² Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., pp. 107-108.

⁹³ Estamos, por tanto, de acuerdo con Paco Vidarte cuando afirmaba en su brillante artículo «La comunidad enancypada», que las distintas ontologías creadas por Nancy son complementarias: “me gustaría insistir aún en dos motivos que considero especialmente relevantes. A saber, la invitación a no perder de vista el punto central del pensamiento de la comunidad en Jean-Luc Nancy que, aunque el vocablo «comunidad» haya caído en desuso, continúa presente en todos y cada uno de sus escritos. Y también, sobre todo, ser capaces de realizar la trasposición, el trasplante de la ontología de la comunidad, que ya esbozara Nancy muy al comienzo de sus trabajos, a la nueva ontología del cuerpo que viene proclamando, exigiendo y desarrollando, pues ambas se complementan mutuamente”. Vidarte, Paco: «La comunidad enancypada», op. cit., p. 82.

⁹⁴ Nancy, Jean-Luc: *Corpus*, op. cit., p. 20.

II. DE LA ÉTICA DEL “TE QUIERO” A LA *HERMENÉUTICA DEL TOCAR*

1. Cuerpo

La “ontología de los cuerpos” hace su aparición en la obra de Jean-Luc Nancy con el firme propósito de abrir una nueva etapa en el pensamiento ontológico. El *leit motiv* que acompaña toda la meditación de Nancy sobre el particular será, como se comentó, el de que el “cuerpo ontológico” permanece impensado. Esta afirmación de tanta rotundidad es la forma que adopta su incomodidad ante el modo en que la tradición occidental, la onto-teología de la que habló Heidegger, se ha enfrentado a la cuestión del cuerpo: “la angustia, el deseo de ver, de tocar y de comer el cuerpo de Dios, de *ser* ese cuerpo y de *ser sólo eso*, conforman el principio de (sin)razón de Occidente”¹. El empeño por superar definitivamente la metafísica, batalla librada por Nietzsche y Heidegger, precedentes de Nancy en esta empresa, implica, pues, la posibilidad de alumbrar una nueva concepción de lo corporal en la que, por ejemplo, el cuerpo ya no sea pensado desde uno de esos dualismos que Derrida enseñó a deconstruir: alma-cuerpo, mente-cuerpo, materia-espíritu... Por el contrario, la única forma posible de hacerse cargo del cuerpo como problema filosófico, la única que puede dar pie a la ontología del *con*, pasa por evitar concebirlo como una sustancia o un sujeto, para tomarlo como “materia”. Cerrábamos el capítulo precedente con una cita en la que Nancy explicaba que la materia es lo compartido y que precisamente esto, el *partage*, es una dis-posición de los cuerpos. Pero esto no sería posible si no fuera porque aquéllos no son sino modos de ser, si convenimos en que no se tiene un cuerpo sino que se es un cuerpo, idea, hay que añadir de inmediato, que pese a su evidencia, pese a haberse convertido en un lugar común desde la fenomenología, no ha sido pensada hasta sus últimas consecuencias.

Regresemos por un momento al *Mitsein* heideggeriano. Recordemos que este existenciarlo adopta diversas variantes (*Mitdasein*, *Mitenandersein*), sin que por ello se altere lo esencial de ese elemento. Se trata de una cuestión de matices, si se quiere, pero que pueden conducir a olvidar que ese ser-con es indisociable de un ahí, de un *da* implícito en el *Mitsein*. Pensar el ser existencialmente, hacerlo tomando como punto de partida que es un verbo transitivo y no un sustantivo, implica no sólo hacerse cargo del *con* originario, sino también vincularlo con el *ahí*. Todo esto estaba ya presente de algún modo en los textos de Heidegger. El giro novedoso que propicia Nancy es pensar

¹ Nancy, Jean-Luc: *Corpus*, op. cit., p. 9.

el *da* del *Dasein* como un cuerpo. En un artículo dedicado a otro buen conocedor de los vericuetos de la filosofía heideggeriana como fue Gérard Granel, Nancy recuerda que

el “vacío recoge [...] lo visto” y forma asimismo lo Abierto en donde “yo soy” en el propio lugar del aparecer de las cosas, sin estar “en medio” de ellas, ni ante ellas como un sujeto. Granel identifica este lugar –lugar no localizado pero localizador de todo tener-lugar– en el *da* de Heidegger. Pero el último paso se da cuando este *da* se considera él mismo intérprete de un término que no es heideggeriano, el de “cuerpo”.²

Aquí tenemos el segundo elemento de la analítica existencial de Heidegger en el que Nancy se detiene. Y así como el primero, el *con*, quedó en esbozo, el segundo, el *ahí*, tuvo un desarrollo inadecuado, pues si bien dio pie a la cuestión de lo Abierto, inseparable de la del ser-con³, no alcanzó a comprender que el espacio de apertura –porque abre y se abre– por antonomasia, es el cuerpo. Sin embargo Heidegger⁴ al convertir el *ahí* en sinónimo de libertad, entendida ésta no como propiedad de los entes sino como la iluminación o claridad del ser que ilumina, que desvela, a los entes, pensó el *da* más como un “claro del bosque” (*Waldlichtung*) que como un cuerpo. Ahora bien, es este espacio libre dejado por Heidegger, parafraseando uno de los capítulos de *L'expérience de la liberté*, el que va a permitir a Nancy acometer una de las reflexiones sobre el cuerpo filosóficamente más relevantes de las últimas décadas.

Antes de proseguir con el examen de esta figura nancyniana, la del cuerpo, conviene hacer una precisión referente a la ausencia de este término del corpus heideggeriano, aun cuando ello suponga llevarle la contraria a Nancy. En líneas generales, puede decirse que la ontología heideggeriana más temprana ignora todo lo que tiene que ver con la dimensión corporal del hombre. De hecho, pocas referencias al respecto pueden encontrarse en *Ser y tiempo*. Tampoco en las obras posteriores al llamado *giro* de su pensamiento el cuerpo tendrá un papel destacado, con pocas salvedades. Una de ellas se encuentra en la magna obra que Heidegger dedica a la filosofía de Nietzsche. Como es sabido, el autor del *Zaratustra* es allí considerado el último representante de la metafísica responsable del “olvido del ser”. Nietzsche, como Platón o Descartes, principales representantes de la ontología sustancial, señaló una sustancia como

² Nancy, Jean-Luc: *La Déclosión*, París, Galilée, 2005, p. 97.

³ “Ser-con es lo mismo que ser-lo-abierto (*Dasein* –ser abierto, seguramente, ser expuesto, pero siendo la propia apertura o la exposición conforme a lo que podría darse como axioma general de este pensamiento: ser «sí» es exponerse, es exponer [a] «sí»–)”, en Nancy, Jean-Luc: *La pensée dérobée*, op. cit., p. 120.

⁴ Nos referimos al llamado segundo Heidegger, evidentemente.

fundamento u origen del ente en su totalidad. Si el primero denominó a aquel principio *idea* y el segundo, *subiectum*, el filósofo alemán pensó esa *essentia* como “voluntad de poder”, con lo cual esta ontología, que aparentemente invierte la platónica, no alcanza a pensar el ser, limitándose a pensar, como las otras, el ser del ente. Ahora bien, entre estos tres autores, a los que cabría añadir otros fundamentales en el devenir del pensamiento heideggeriano, como son Kant y Schelling, existen notables diferencias por lo que respecta a su concepción ontológica, aun cuando todas ellas se incardinan en la historia de la metafísica. Por lo que se refiere a Nietzsche, su particularidad reside en el tratamiento que en sus textos recibe lo corporal. El pensamiento de Nietzsche, explica Heidegger, “quiere decir que el hombre y el mundo deben verse primariamente desde el cuerpo y la animalidad”⁵.

Lo que caracteriza al hombre es que su esencia, la *humanitas*, viene dada por el peso de lo que Heidegger, siguiendo a Husserl, denomina *Leiben* o vida corporal. Por decirlo con otras palabras, la voluntad de poder es afirmación de esa vida corporal. Se trata, en definitiva, de invertir el peso que hasta entonces tenía el alma o la mente en la ontología, otorgándoselo al cuerpo. Lo decisivo es que en cualquiera de los casos seguimos presos del mismo esquema dual mente-cuerpo expresado en la definición del hombre como “animal racional”. Pese a que por primera vez sea el primero de estos elementos, lo animal, el que prevalezca, de ello no se infiere que se haya dejado atrás la metafísica tradicional, pero sí que ha aparecido un nuevo tipo de hombre:

la fijación metafísica del hombre como animal significa la afirmación nihilista del superhombre. Sólo donde el ente en cuanto tal es voluntad de poder y el ente en su totalidad eterno retorno de lo mismo, *puede* llevarse a cabo la inversión nihilista del hombre existente hasta el momento en superhombre y *tiene que* ser el superhombre como sujeto supremo de sí mismo erigido para sí por la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder.⁶

El superhombre sería aquel ente que vive corporalmente y cuyo ser, cuya *essentia*, remite a esa animalidad que hace juego con la racionalidad. Ambas posiciones, encarnadas respectivamente por Nietzsche y Descartes, coinciden en señalar en el hombre una sustancia o, mejor dicho, hacen de él una sustancia, la misma implicada en todo humanismo no metafísico, si es que lo hubiere. Como sabemos, el único medio de evitarlo pasa por un pensamiento de la esencia del hombre como ex-sistencia. Queda

⁵ Heidegger, Martin: *Nietzsche, vol. I* (trad. de Juan Luis Vermal), Destino, Barcelona, 2000, pág. 454.

⁶ Heidegger, Martin: *Nietzsche, vol. II* (trad. de Juan Luis Vermal), Destino, Barcelona, 2000, pág. 248.

claro, en cualquier caso, que la razón y el cuerpo son las dos caras de la misma moneda. Esto no significa que Heidegger rechace la dimensión corporal del hombre, pero parece evidente que para él es un asunto menor, alejado de su ontología existencial. Del estudio del cuerpo y de lo que éste implica epistemológicamente, habrán de ocuparse ciencias que, como la antropología, abordan tales cuestiones desde una perspectiva que no puede ser más que óptica, adoptando el estatus de, con sus mismas palabras, “ontologías regionales del hombre”⁷.

Sin embargo, bastantes años después, Heidegger parece insatisfecho ante el tratamiento que anteriormente le había dado al problema del cuerpo. Sólo así se explica el protagonismo que adquiere esta cuestión en los seminarios de Zollikon (1959-1969). En ellos, ante un auditorio integrado principalmente por médicos, sobre todo psiquiatras, el filósofo añade a la analítica existencial una consideración respecto al papel que en ella debería desempeñar la dimensión corporal del *Dasein*. Heidegger parte de la necesidad de distinguir entre cuerpo físico (*Körper*) y cuerpo viviente (*Leib*). Del cuidado de lo primero se encargaban esos mismos médicos que asistían al seminario: “ustedes en cuanto médicos formados en anatomía y fisiología están orientados para la investigación del cuerpo [*Körper*]”⁸. Pero éste no tiene el carácter ontológico que sí posee el cuerpo [*Leib*], que debe ser conectado con el parágrafo 24 de *Ser y Tiempo*, en el que Heidegger afirma que “al espacio no se llega por la desmundanización del mundo circundante, sino que la espacialidad puede ser descubierta únicamente sobre la base del mundo, y de tal manera que sin embargo el espacio es *con*-constitutivo del mundo, en razón de la esencial espacialidad del *Dasein* mismo en lo que concierne a su constitución fundamental de estar-en-el-mundo”⁹. Pues bien, si ese estar-en-el-mundo es espacial, no en el sentido de que el *Dasein* ocupa un espacio sino en el de que más bien lo abre, el cuerpo [*Leib*] resulta ser el modo que tiene de efectuarse tal apertura: “el *Dasein* del ser humano es espacial en sí, en el sentido de *instalar el espacio* y de la *espacialización del Dasein en su corporalidad*. El *Dasein* no es espacial porque sea corporal, sino que la corporalidad solamente es posible porque el *Dasein* es espacial en el sentido de instalador”¹⁰. Heidegger encuentra así una de las piezas que le faltaban al engranaje de su analítica existencial. Ahora bien, por lo que se refiere al problema que venimos tratando, lo cierto es que las reflexiones de Heidegger en el seminario de Zollikon, aun cuando son muy valiosas para

⁷ Heidegger, Martin: *Kant y el problema de la metafísica*, op. cit., pág. 178.

⁸ Heidegger, Martin: *Seminarios de Zollikon* (trad. de Ángel Xolocotzi), Morelia, 2007, pág. 131.

⁹ Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, op. cit., pág. 133.

¹⁰ Heidegger, Martin: *Seminarios de Zollikon*, op. cit., pág. 127.

determinar su postura respecto a la cuestión de lo corporal, no dejan de ser apuntes y sugerencias que precisarían de un mayor desarrollo por su parte. Por ello, nos reafirmamos en la aseveración de que, en líneas generales, en la ontología heideggeriana el dualismo cuerpo / conciencia-mente no tiene cabida. Tampoco la tiene el término “hombre” que reunía a ambos elementos. En su lugar, el *Dasein*, pese a que suele identificarse con el hombre, es más bien un modo de ser, una manera de interpelar al ser, propia de un determinado ente que, en ningún caso, puede ser pensado desde aquel dualismo metafísico, lo que exige la superación de aquella concepción del humanismo que hace del hombre, de ese compuesto de mente y de cuerpo, el centro de una ontología sustancial.

Sea como fuere, pese a que pueda encontrarse en Heidegger un tímido acercamiento a la cuestión del cuerpo, no por ello pierde validez la idea de que el “cuerpo ontológico” no ha sido pensado aún. Recordemos, una vez más, que para Nancy este problema, tal y como se lo ha planteado la tradición occidental, en especial tras el triunfo del cristianismo, ha estado subordinado a planteamientos onto-teológicos. El cuerpo siempre ha sido pensado tomando como referente al cuerpo de Cristo, esto es, la encarnación de la sustancia divina, el Verbo haciéndose carne y habitando entre nosotros. Convertido en simple receptáculo del *Úpokeímenon*, de ahí procede, por ejemplo, su denigración como fuente del mal –cárcel del alma, origen del pecado, etc.–. Ahora bien, es la obligación de considerar este elemento desde uno de los dualismos antes señalados (cuerpo-espíritu...), lo que caracteriza al pensamiento ontológico y de lo que antes hay que desembarazarse. Que no es una tarea sencilla lo prueba el que ninguna de las tentativas más importantes posteriores a Heidegger lo consiguieron¹¹, con la excepción, tal vez, de Derrida. No lo hizo la rehabilitación fenomenológica del cuerpo a cargo de Merleau-Ponty, pues pese a vislumbrar que el cuerpo “existe desde el punto de vista del sujeto, pero tiene también algo que ver con la localidad de las cosas”¹², lo que sin duda suscribiría Nancy, no se desentiende de una noción de intersubjetividad en la que “el otro”, el cuerpo que tengo ante mí, no es un *factum* que me recuerda que originariamente soy con él (*Mitsein*), sino que sólo puedo tener

¹¹ Tengo muy en cuenta en este punto el análisis del tratamiento de la “carne” apuntado por Roberto Esposito en su texto «Chair et corps dans la déconstruction du christianisme» [en Guibal, Francis y Martin, Jean-Clet: *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, op. cit., pp. 153-164]. Asimismo, habría que traer a colación, si no toda la obra, sí al menos el capítulo X (“Tangente IV”) del monumental ensayo que Derrida dedica a la filosofía de Nancy, *Le toucher, Jean-Luc Nancy* (París, Galilée, 2000).

¹² Merleau-Ponty, Maurice: *Signos* (trad. de Caridad Martínez y Gabriel Oliver), Barcelona, Seix Barral, 1973, p. 203.

conciencia en cuanto que es, precisamente, un contenido de conciencia¹³. El cuerpo en Merleau-Ponty parece asumir algunos de los rasgos de la conciencia intencional husserliana, lo que si bien supone una reevaluación de lo corporal (¿o más bien de lo sensible?), no consigue esquivar el riesgo de instrumentalización, soslayando la dimensión ontológica del asunto. Este carácter ontológico sí lo subraya Sartre cuando afirma que “se desprende necesariamente de la naturaleza del *pour-soi* que sea cuerpo, es decir, que su evitación que niega el ser se haga bajo la forma de un involucrarse en el mundo”¹⁴, una idea que podría encajar en el pensamiento de Jean-Luc Nancy si no fuera porque entraña la distinción *en-soi* / *pour-soi* [en-sí / para-sí] que difícilmente aceptaría¹⁵. Por fin, tampoco una de las últimas líneas de la fenomenología más fructíferas, o al menos conocidas, la que *encarna* Michel Henry, consiguió avanzar mucho en esta línea, salvo para devolver el problema del cuerpo al dominio de la onto-teología al abordar la cuestión de “la carne” y, sobre todo, al acuñar la “teoría del cuerpo subjetivo”. Presentado como una “nueva *ontología general de la subjetividad*”¹⁶, este pensamiento va cargando de atributos metafísicos al cuerpo hasta hipostasiarlo y transformarlo en un ente divino: de nuevo, la carne del Verbo¹⁷.

La evidencia de las limitaciones de estos proyectos, incluido el del mismo Heidegger, a la hora de tratar *ontológicamente* el cuerpo, pone de manifiesto las dificultades con las que se enfrenta tal propósito. El primer gran desafío supone pensar el “cuerpo ontológico” sin acudir a ninguno de los dualismos ya conocidos, ni siquiera al que subyace a la diferencia ontológica heideggeriana: ser / ente. Lo apunta acertadamente Catherine Malabou: “Nancy nunca ha pretendido ontologizar el cuerpo, sino afirmar su

¹³ “Si *a partir* del cuerpo propio puedo comprender el cuerpo y la existencia del otro, si la copresencia de mi *conciencia* y de mi *cuerpo* se prolonga en la copresencia de otro y de mí, es que el *yo puedo* y el *otro existe* pertenecen desde ahora al mismo mundo, que el cuerpo propio es premonición del ajeno”. Ibidem, p. 213.

¹⁴ Sartre, Jean-Paul: *L'être et le néant*, op. cit., p. 372.

¹⁵ No podemos detenernos en la confrontación entre la filosofía de Sartre y la de Nancy, una cuestión apenas tratada, salvo para analizar la dura crítica que Nancy dirige al concepto de libertad de Sartre, en especial en *L'expérience de la liberté*, pp. 125-135. Bien es cierto que la poco favorable opinión que le merece el gran existencialista francés obedece “al desplazamiento y la mala interpretación” (Ibidem, p. 51) que este hace de la filosofía heideggeriana, lo que no debería obstar para que pudieran reconocerse entre ambos, Sartre y Nancy, algunos puntos en común, por ejemplo en lo relativo al “cuerpo”, al “tocar”, a la relación entre la ética y la ontología y, cómo no, al *Mitsein* heideggeriano. No obstante, siempre prevalece la idea de que Sartre sustituye la radicalidad de Heidegger “al recusar el «ser» sustancial”, en beneficio de “una simple antecendencia de la de la existencia sobre la esencia” [en Nancy, Jean-Luc: «Une pensée au partage des aux», en *Le Monde* (supplément Livres), 11 marzo 2005].

¹⁶ Gallo Reyzábal, Juan: «Presentación. La teoría del cuerpo subjetivo en la filosofía de Michel Henry», en Henry, Michel: *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Salamanca, Sígueme, 2007, pp. 11-18.

¹⁷ Cfr. Henry, Michel: *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, op. cit., en especial la «Conclusión», cuyo punto de partida es, como en Nancy, la demanda de regresar “a los datos de la ontología” para abordar el estudio del cuerpo.

bastardía óntico-ontológica. Este cuerpo no se da «en carne y hueso»; se a(r)realiza”¹⁸. La *aréalité*, con la que nos volveremos a encontrar próximamente, es esa separación entre los cuerpos que permite que éstos se localicen, es decir, tengan lugar; es también su realidad, pero una realidad “tenue, ligera, suspendida”¹⁹; suspendida, añade Nancy, del “fondo”, esto es, “de la sustancia, de la materia o del sujeto”. La a(r)realidad es, por tanto, el *ahí* de los cuerpos en el que éstos son. Mejor dicho, es el *ahí* que los cuerpos son. Y son, y están, los-unos-con-los-otros, lo que sugiere que la esencia de los cuerpos, si la hubiera, residiría en este modo de relación que los expone los unos a los otros, despojándolos –desnudándolos– de toda interioridad, de toda sustancialidad. Llegamos así al núcleo del pensamiento de la ontología de los cuerpos nancyniana, en la que “ser”, “lugar” y “cuerpo” son propuestos como sinónimos, como figuras que comparten el carecer de un fondo en común: “ser tiene lugar, pero su lugar lo espacia. Ser es cada vez un área, su realidad se da como a(r)realidad. Así es como ser es cuerpo”²⁰.

En definitiva, todo cuerpo es, ante todo, su a(r)realidad, esa “*exterioridad*, espaciamiento de lugares, separación y extrañeza que conforman el lugar, y por tanto el propio espacio”²¹. Los cuerpos se sitúan o, por emplear un término recurrente en los trabajos de Nancy, se *dis-ponen*, en ese espacio. Pero tal ubicación no es un mero estar *en* el espacio, sino más bien ser un espaciamiento (el *ahí*...). A partir de aquí, toda posibilidad de seguir pensando en los cuerpos al modo en que lo ha hecho la tradición occidental, se desvanece y, con ella, también la obligación de insertar este elemento, el corporal, en una de las parejas con que opera la metafísica. No obstante, Nancy no rechaza que puedan seguir empleándose términos tan cargados de connotaciones sustancialistas como pueden ser “carne”, “espíritu” o “alma”. Ahora bien, vistos a la luz de la nueva concepción del cuerpo, enraizada, no se olvide, en el pensamiento del “con”, todos ellos experimentan una transformación, una “declosión”, que los recoloca en la órbita de esa idea de espaciamiento que caracteriza al “cuerpo ontológico”. Así, el alma se convierte “en el hecho de que existe un cuerpo, es decir, que hay por tanto extensión

¹⁸ Malabou, Catherine: «Pierre aime les horranges», en Guibal, Francis y Martin, Jean-Clet: *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, op. cit., p. 55.

¹⁹ Nancy, Jean-Luc: *Corpus*, op. cit., p. 39. La traducción de este término, *aréalité*, al castellano no es sencilla, al no existir un equivalente en el que resuenen la idea de espaciamiento (el *área*, “aire” en francés) y la de realidad (la “réalité”). Una buena opción es, creemos, la empleada por Cristina Rodríguez Marciel en su trabajo *Nancytropías*, en donde propone verter al castellano el término francés como “a(r)realidad” (en Rodríguez Marciel, Cristina: *Nancytropías. Topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy*, op. cit., p. 59 [nota 38]).

²⁰ Nancy, Jean-Luc: *Le Sens du monde*, op. cit., p. 58.

²¹ Nancy, Jean-Luc: *Ego sum*, op. cit., p. 163.

y ex-posición”²². A su vez la carne, hacia la que Nancy siente un mayor recelo²³, admite una lectura alejada de su interpretación corriente, la cristiana, siempre y cuando pongamos el foco no en ella, sino en la “encarnación”. Ciertamente es que la reticencia a emplear cualquiera de ambos términos es inflexible en Nancy. Nada cabe objetar por lo que respecta a la carne, que difícilmente puede liberarse de cierta idea de interioridad, de materialización de un Sentido previo –Dios, el Verbo, el Logos–. Pero sí cabría pensar, tal vez a partir de Nancy, aunque *contra* Nancy, que la encarnación, aun cuando sea “el corazón” de la doctrina cristológica²⁴, es uno de esos gestos del cristianismo en los que se aprecia su esencia auto-deconstructiva. Sería, en este sentido, similar a la “revelación” cristiana, de la que Nancy afirma con buen tino que sólo significa que “nada se revela, nada salvo el fin de la misma revelación, nada salvo esto: que el sentido se desvela puramente como sentido, en persona, pero en una persona tal que todo el sentido de esta persona consiste en revelarse. [...] Lo que se revela es lo revelable, lo Abierto como tal”²⁵. La encarnación, mientras que no “se haga” carne, mientras que no reduzca a los cuerpos a ser un mero receptáculo de algo *epekeina tes ousias*, podría considerarse como una variante de ese espaciamiento que, como acabamos de ver, caracteriza al “cuerpo ontológico”.

Cabe, pues, caracterizar a los cuerpos desde lo que no son (sustancia, sustrato, interioridad...) o desde lo que, emprendida la deconstrucción del cristianismo, podrían llegar a ser (alma, espíritu...). Pero también, y esto sería lo verdaderamente original del planteamiento de Nancy, el cuerpo ontológico puede ser trazado a partir de dos únicos rasgos que lo definirían. Se trata de la “extensión” y de la “ex-posición”, mencionados hace poco y con los que nuestro pensador conseguiría desprenderse de la concepción tradicional del cuerpo como sustancia²⁶. No obstante, en vez de profundizar en ambas nociones, omnipresentes en los textos de Nancy y que tienen la ventaja de permitir visualizar esa seña de identidad de su autor que es su querencia, nada caprichosa sino

²² Nancy, Jean-Luc: *Corpus*, op. cit., p. 117.

²³ “En este sentido, la «pasión» de la «carne», en la carne, es finita, y por eso la palabra «cuerpo» debe suceder a la de «carne», siempre sobreabundante, siempre dotada de sentido y siempre egológica”, en Nancy, Jean-Luc: *Le Sens du monde*, op. cit., pp. 226-227. Comentando esta cita, Roberto Esposito explica que la postura de Nancy se explica por su rechazo a la “carnalización del cuerpo”, que trae como consecuencia la “infinita descorporalización de éste: reducido a significar únicamente su propia figura orgánica y vuelto hacia su propia interioridad como hacia la esencia primera y última de sí, el cuerpo acaba por perder la exterioridad, la multiplicidad y la obertura que hacen de él lo que es: *partes extra partes*, cuerpo entre cuerpos en un mundo de cuerpos”. Cfr. Esposito, Roberto: «Chair et corps dans la déconstruction du christianisme», en Guibal, Francis y Martin, Jean-Clet: *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, op. cit., p. 155.

²⁴ Cfr. Nancy, Jean-Luc: *La Déclosion*, op. cit., p. 219.

²⁵ *Ibidem*, p. 214.

²⁶ Cfr. De Peretti, Cristina: «La otra escritura del corpus *in-mundo*», en *Anthropos* nº 205, op. cit., p. 71.

del todo coherente con su pensamiento, por la sílaba *ex*-²⁷, en lugar de centrarnos en esos términos, decíamos, vamos a optar por tomar dos sinónimos que sin variar ni un ápice el “sentido” que aquéllos tienen, parecen convenir mejor a un pensamiento sobre el cuerpo. Se trata de la “desnudez”, trasunto o figura, como se prefiera, de la “exposición”, y de la “pesadez”, que en su caso remite a la “extensión”²⁸.

2. Desnudez / Pesadez

Que un cuerpo pesa es, tal vez, una de las evidencias más palmarias que existen: “un cuerpo siempre pesa, o se deja pesar, sopesar. A(r)realidad densa, zonas en masas. Un cuerpo no tiene un peso: incluso para la medicina, *es* un peso. Pesa, presiona contra otros cuerpos, junto a otros cuerpos”²⁹. Es, sin duda, lo más cercano a una materialidad que cabría concebir desde la óptica de la ontología de los cuerpos, que es, no se olvide, una ontología del ser-con; del ser unos cuerpos con otros, pesándose, empujándose, tocándose. Evidencia, por tanto, por lo obvio de esta observación –que un cuerpo pesa–, y evidencia, también, porque lo que constata quien ve el cuerpo, el *ego video* que lo evidencia, es que el cuerpo está ahí (¿o que *es* el ahí?): allí yace (*ci-gît*). El peso de un cuerpo sería, en resumen, la primera constatación, la de que un cuerpo no tiene peso como si éste fuera su propiedad, sino que por ser el peso su materialidad, forma parte de una pluralidad de cuerpos. Es decir, la nueva ontología no parte de la certeza de un *ego cogito*, sino de la de aquel *ego video* que descubre los cuerpos, que constata su peso, para lo cual, como acto previo y originario, los pesa. Nada de “pienso, luego existo”; antes bien, “peso, luego existo”. Con esta operación de pesaje “*a priori*”, se efectúa un giro decisivo para la fenomenología. Nancy transforma su consigna, “¡a las cosas mismas!”, por una orden de pesaje, pues es ésta la única acción capaz de mostrada, el sentido de esas cosas:

Pero en este “a las [cosas mismas]”, es necesario discernir todo el pesado desprendimiento de pensamiento necesario para hacer pesar en el sentido lo que excede el sentido, lo que lo abre *a* la cosa *a* la que se trata de dar, es decir, en verdad, a dejar dar, a dejar entregar su

²⁷ Sílabas en la que late, añade Derrida, “el trazado de esta exteriorización de la exterioridad”. Cfr. Derrida, Jacques: *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, op. cit., p. 40.

²⁸ “En verdad, el peso es la intención de la extensión. Todo conduce entonces a la extensión, sobre su doble borde intensivo/extensivo”, en Nancy, Jean-Luc: *Corpus*, op. cit., p. 84.

²⁹ Ibidem, p. 82.

sentido: lo que hace el sentido por exceso sobre todo sentido. La existencia del más pequeño guijarro ya desborda; por ligero que sea, ya pesa todo este peso de más.³⁰

El pensamiento es un *pe(n)samiento*. Todo acto de pensamiento comienza con un pesaje, que no es sino una forma (¿la única?) de relación con “las cosas mismas”. De ahí el título que Nancy le da a uno de sus libros, “el peso de un pensamiento” (*Le poids d'une pensée*), que bien podría trocarse por un “el pensamiento como pesaje”. Pero esta acción también es, apunta Nancy, un sopesar, una suerte de valoración o, por emplear otro término habitual en su obra, un “cálculo”. Se trata de un medir siempre sobrepasado, siempre marcado por un exceso que desbarata todo propósito de exactitud: “la razón calcula su propio exceso, la razón, por consiguiente, excede su propio cálculo”³¹. El pensamiento, o sea la razón, se desborda cuando pesa; y lo que pesa, siempre, son cuerpos. Por consiguiente, el peso de un cuerpo jamás podrá ser algo exacto; de ahí también que todo pesaje sólo ofrezca una indeterminación, la de los cuerpos, cuya materia, como se ha visto, es precisamente su extensión, incalculable por in-finita, por no hallarse en lugar alguno; por ser ella misma un lugar, el lugar (desbordante) del sentido: el cuerpo. Con el tiempo, Nancy introducirá una interesante distinción que afecta a lo que venimos diciendo, entre el “exceso” (*excès*) y el “demasiado” (*trop*):

Hay que analizar a continuación la distancia entre el *demasiado* y el *exceso*.

Por un lado, el exceso sugiere el movimiento de un sujeto que sobrepasa y, así, la idea de una transgresión que viola una prohibición. El *demasiado*, por el contrario, está por entero del lado del objeto, de la cosa, es un desbordamiento, un amontonamiento, una profusión. Hay demasiado para comer, y yo me alimentaré o no en exceso.

Por otro lado, el exceso supone traspasar un límite asignado, mientras que el *demasiado*, en cuanto desbordamiento, sobreabundancia, profusión puede pertenecer al propio ser. De este modo, el ser perfecto, según una tradición muy antigua y bien determinada, puede que en modo alguno sea el ser “satisfecho”, sino el ser que por sí sobreabunda.³²

Todo medir los cuerpos, todo cálculo de su peso, ofrece no ya un exceso, sino un “demasiado”. Hay algo en esta materia que rebasa todo límite, que borra cualquier contorno. Los cuerpos no alcanzan a contener algo que tienen, que son, en demasía.

³⁰ Nancy, Jean-Luc: *Le poids d'une pensée*, Montréal-Grenoble, Le Griffon d'Argile-Presses Universitaires de Grenoble, 1991, p. 7.

³¹ Nancy, Jean-Luc: «Entretien avec Philippe Choulet», op. cit., p. 139.

³² Nancy, Jean-Luc: *Trop. Jean-Luc Nancy avec François Martin et Rodolphe Burger*, op. cit., p. 22.

¿Son demasiado *qué*? Demasiado “sentido”, pues éste es, si se nos permite el guiño, la materia con la que están fabricados los cuerpos. ¿Y la forma? Es esa exposición, o *ex-peausition*³³, que Nancy denomina “desnudez” y que, también ella, tiene que ver con el sentido: “la verdad del sentido no ofrece su desnudez como un cuerpo ni, en general, como cualquier cosa. Más exactamente, se presenta como el mismo hecho de su desnudamiento: desnudarse, que no es dar algo sino ofrecer el propio gesto de desnudarse”³⁴.

Sostener que un cuerpo es “la diferencia fuera de sí de la unidad en sí de un «alma» (de un «sujeto»)”³⁵, equivale a afirmar que la identidad de este sujeto viene dada precisamente por ese *afuera*. O, dicho con otras palabras, que procede del hecho de que originariamente es una exposición, asestando así un golpe mortal a la metafísica de la sustancia, a la idea de inmanencia, con su correlato, la trascendencia. Como se vio, la ontología del *con* de Nancy tiene en el “sujeto” una de sus principales dianas, a la que poco a poco va socavando. Ahora, con el “cuerpo ontológico” esbozado, podemos regresar a ese intento de fisurar la onto-teología para comprender, con Nancy, que el tránsito desde el “*ego sum*” al “*ego cum*” tiene al menos un hito más: “*nus sommes*”. Nosotros [*nous*] somos [*sommes*], y porque somos, estamos [*sommes*] desnudos [*nus*]. Somos nuestra desnudez, el hecho de estar desnudos, expuestos. Una exposición, la de la desnudez, que es, ya lo sabíamos, una revelación que no revela nada salvo la propia revelación:

el desnudo, para nosotros, no es ni erótico, ni anatómico, ni auténtico. Se retiene en el borde o por debajo de estos tres postulados. La verdad sobre la piel es aquella que no es verdadera salvo que se exponga: que se ofrezca sin retenerse, pero también sin revelación. Pues lo que el desnudo revela es que no hay nada que revelar, o bien que no es otra cosa que la propia revelación, lo que revela y lo revelado al mismo tiempo.³⁶

No es de extrañar, por tanto, que la desnudez apareciese asociada con este *despojamiento* del sujeto (cartesiano, pero no sólo) que Nancy lleva a cabo en sus

³³ Resulta imposible traducir satisfactoriamente este fascinante neologismo al castellano, *ex-peausition*, que se pronuncia del mismo modo que la “exposition” –nuestra “exposición”–, pues fonéticamente son idénticas las sílabas “po” [/po/] y “peau” [/po/]. Sólo la escritura, que siempre, en el caso de Nancy, es una ex-critura (de los cuerpos, obviamente), permite descubrir esa piel que se ofrece en toda exposición. Cualquier decisión de traducción estaría justificada dado el reto que lanza Nancy al traductor. Pese a ello, en nuestro caso, vamos a optar por mantener el término francés *ex-peausition*, pues soluciones como crear neologismos en la lengua castellana no nos satisfacen.

³⁴ Nancy, Jean-Luc: *L'oubli de la philosophie*, París, Galilée, 1986, p. 106.

³⁵ Nancy, Jean-Luc: *Les Muses*, París, Galilée, 2001 [1994], p. 167.

³⁶ Ferrari, Federico y Nancy, Jean-Luc: *Nus sommes*, Bruselas, Yves Gevaert, 2002, pp. 6-7.

primeros textos, mucho antes de que lleguen las obras más “corporales”, esto es, aquellas en la que la meditación sobre el cuerpo es la gran protagonista (*Corpus, La pensée dérobée, La naissance des seins...*). “Hay que concebir la desnudez como el despojamiento [*dépouillement*] del cuerpo: su desaparición”³⁷, afirma en *Ego sum*. El cuerpo, añadimos de inmediato, de cierta tradición del pensamiento, el cuerpo de la onto-teología tiene que ser despellejado [*dépouillé*] para que aflore su desnudez, para que ésta se presente a flor de piel y nazca, así, el cuerpo ontológico que aún no ha sido pensado (y pesado). Pero no debe pensarse que hubiera un estado previo al de la desnudez. Esta, al igual que el arrojamiento [*Geworfenheit*] heideggeriano, sin duda uno de los modelos en los que se fija Nancy, es radicalmente originaria. Por eso la primera constatación en la filosofía nancyniana es el “nus sommes”. Estamos desnudos, expuestos; somos el despojamiento: el del cuerpo, el de la subjetividad³⁸, el de la divinidad³⁹, el del mito⁴⁰... de todo cuanto se presente como sustancia.

¿Qué queda entonces del sujeto cartesiano, de la doble *res cogitans* / *res extensa*? Esto: que el cuerpo es “una *res extensa* en cuanto extensión –a(r)realidad, tensión, exposición– de su singularidad”⁴¹. Ahora bien, la singularidad es, para Nancy, siempre plural, puesto que el ser, como se verá en otro capítulo, es “singular plural”. Esto quiere decir, ya que es del cuerpo de lo que estamos hablando, que así como todo “ego sum” pretendidamente solitario se torna de inmediato, en cuanto se profiere, en un “ego cum”⁴², del mismo modo no hay desnudez solitaria:

no existe desnudez solitaria. Si me encuentro desnudo y solo, ya soy un otro distinto a mí mismo, un otro conmigo mismo. Una desnudez toca por esencia a otra desnudez: quiere tocar, no ver, quiere entrar en la noche de la desnudez. La toca y la abre abriéndose a ella.

³⁷ Nancy, Jean-Luc: *Ego sum*, op. cit., p. 55.

³⁸ “Podría ocurrir, también, que el dios estuviera tan cerca que ya no pudiéramos verlo. No porque hubiera desaparecido en nuestro interior, sino, al contrario, porque al aproximarse y al desaparecer conforme se aproximase, habría hecho desaparecer con él todo nuestro interior, toda subjetividad. Estaría tan cerca que ya no sería, que ya no estaría, ni ante nosotros ni en nosotros. Sería respecto a nosotros la proximidad absoluta –a la vez angustiosa y gloriosa– de una presencia **desnuda, despojada** [*dépouillée*] de toda subjetividad” [el subrayado es mío, J.M.]. Nancy, Jean-Luc: *Des lieux divins* suivi de *Calcul du poète*, Mauvezin, T.E.R., 1997, p. 33.

³⁹ “La edad del Libro puesto y leído en el altar ha concluido. La escritura no hablará más de lo divino: ya no habla de otra cosa más que de su propia insistencia, que no es ni humana ni divina; inscribe los bordes deshechos de los Libros, de los altares y de las lecturas, inscribe la desligadura de sus religiones, traza un despojamiento de lo divino, el desnudamiento de los dioses que ninguna palabra anuncia”. Ibidem, p. 31.

⁴⁰ “Eso mismo puede decirse así: la desnudez es el despojamiento de los mitos. El despojamiento de los mitos ya no puede querer decir el relevo que significa el *logos* respecto al *muthos*. Por el contrario revela, como el fin del último mito de occidente, cómo el *logos* ya no puede configurarse a sí mismo como el *muthos* que querría ser”, en Nancy, Jean-Luc. *La pensée dérobée*, op. cit., p. 19.

⁴¹ Nancy, Jean-Luc: *Le Sens du monde*, op. cit., p. 98.

⁴² “Está solo, está loco, pero su soledad está poblada [*peuplée*] por todas las soledades similares”, señala Nancy en «Ipso facto cogitans ac demens», en *Derrida pour les temps à venir*, París, Stock, 2007, p. 136.

Pero esencialmente oscura y sin fondo, no abre sino su cierre: da acceso a la noche. Pero da acceso.⁴³

En cierto modo, y es esto lo que abordaremos enseguida, el pensamiento de la desnudez puede y debe leerse en clave ética. Por un lado, el cuerpo, supuesto sacrosanto refugio de lo idéntico, alberga en su interior –el cual, a su vez, deja por esa razón de serlo– la alteridad, lo que exige replantearse posturas éticas como la de Levinas basadas en una férrea distinción entre el “yo” y el “tú”. Por otro, los cuerpos desnudos, según lo anterior, se tocan mutuamente con un toque⁴⁴ que deshace identidades encastilladas –“da acceso”– y que abre las puertas a una suerte de “hermenéutica del tocar” en la medida en que el cuerpo es, recordémoslo, “el sentido que excede el sentido”. No resultará extraño que el sentido, también él, sea incapaz de quedarse a solas: “como dice Bataille, «no hay sentido para uno solo». Si estuviese solo, la cuestión del sentido no se plantearía. Lo terrible en los autistas es que, desde nuestro punto de vista, el autista es alguien que está fuera del sentido, tenemos la impresión de que para él el mundo no tiene sentido”⁴⁵. Así pues, dado que “nunca se está solo, aunque no se nazca colectivamente. No se duerme nunca solo. Y no se muere nunca solo. La soledad no menos existe: es la conciencia infinita de la identidad finita”⁴⁶, la desnudez es esa forma que encuentran los cuerpos para escapar de la soledad, para exponerse y *ser-con*. Para *con-tactar*. Y es precisamente ahí, en el rozarse de los cuerpos, en donde surge la preocupación ética del pensamiento de Jean-Luc Nancy; una dimensión, la ética, que se basa en uno de los dos principales órganos del cuerpo ontológico, junto a la boca: el corazón.

3. Corazón

⁴³ Nancy, Jean-Luc: *La pensée dérobée*, op. cit., p. 36. Este fragmento podría hallarse perfectamente en la obra de un místico como San Juan de la Cruz. Hay que decir al respecto que sería muy pertinente estudiar la relación entre la filosofía de Nancy y el misticismo. Hasta donde sabemos no se ha acometido una investigación similar.

⁴⁴ Toque que no es necesariamente táctil. Una mirada lanzada a un cuerpo es, también, una forma de tocarlo en la medida en que aquél es una imagen: “el desnudo es ante todo *presencia*. Una presencia expuesta a la mirada del otro [*autrui*]. El desnudo, no importa cuál, se encuentra siempre en una mirada, incluso cuando no se trata más que de mi mirada. La mirada, cuando encuentra la desnudez del cuerpo, atesta su presencia. El cuerpo desnudo está en presencia de la mirada”. En Ferrari, Federico y Nancy, Jean-Luc: *Nus sommes*, op. cit., p. 97.

⁴⁵ Nancy, Jean-Luc: «Il faut remettre l’homme dans un rapport infini avec lui-même», entrevista con Silvia Romani, en *Rivista di filosofia neo-scolastica*, XCIC-4, (octubre-diciembre 2007), Milán, Università cattolica del Sacro Cuore, 2007, p. 789.

⁴⁶ Nancy, Jean-Luc: «Identité et tremblement», en Borch-Jacobsen, Mikkel, Michaud, Eric y Nancy, Jean-Luc: *Hypnoses*, París, Galilée, 1984, p. 46.

El cuerpo: ser sin aparecer, presencia del afuera en el sentido en el que estoy situado fuera y no en el sentido de que contemplo un afuera. Cuerpo sin ventana, como la mónada, porque es “en” él en donde eso sucede. Pero este “en” está completamente en extensión, en bordes que se exponen. Aquí también acontece el “con” verdadero: la conjunción, el lado a lado antes de toda mirada y de todo cara a cara. Ni siquiera antes del otro [*autrui*] –precisamente en este punto algo me separa de Levinas–. Antes del otro [*autrui*] y a través de él, una proximidad que no es ni alteridad ni mismidad. Ni diferencia, ni identidad.

Si la enfermedad ha tenido algo que ver, es algo que me resulta difícil de decir.⁴⁷

La enfermedad a la que se refiere Nancy fue la que motivó el trasplante de corazón al que fue sometido en 1991. Philippe Choulet quiere saber si esa experiencia puede explicar el peso que en su obra tiene lo corporal, si en *Corpus* se entremezclan reflexiones y vivencias –si se admite que unas pueden ir sin las otras–. Nancy expresa su incapacidad para responder inequívocamente a lo que se le demanda, pues, explica, la primera versión de aquel trabajo fue escrita antes de conocer su dolencia. Estamos seguros, no obstante, de que hay algo más en esas dudas expresadas en el transcurso de aquella entrevista, algo que nos lleva a afirmar que, mucho antes del episodio del trasplante, que indudablemente ha marcado su trayectoria y que ha dado pie a obras magníficas como *L’Intrus*, Nancy ya era el filósofo del cuerpo y, sobre todo, del corazón. Bien es cierto que éste, el corazón, no es motivo recurrente en sus textos de los años 70 y 80. Pero también lo es que las veces en que aparece se muestra con tal fuerza y que la forma de abordarlo se aproxima tanto a la de las obras posteriores al trasplante, que allí donde podría verse únicamente una relación causa (enfermedad) – efecto (reflexión sobre el corazón), se detecta, más bien, la coherencia de un pensamiento que ya desde temprano concede gran importancia a la metáfora del corazón en la tradición filosófica.

Tras haber mostrado en *Ego sum* que el Sujeto cartesiano, desde que se postula, conduce al agotamiento de sus posibilidades de esencia⁴⁸, Nancy procede a vaciar de todo contenido sustancialista a otra de las grandes figuras de la metafísica, como es el Yo hegeliano. En el caso de Descartes, el medio empleado era la sugerencia de que lo que avanza ocultándose bajo la máscara (*larvatus pro deo*) es un Sujeto que pronuncia un discurso (“cogito”, “ego sum”) que supuestamente lo *identifica* cuando en realidad lo *indecide*⁴⁹ –léase: lo exterioriza, lo desestabiliza–. Y en el de Hegel, Nancy se dedica a buscar en el interior de su Sujeto –Razón, Yo...– aquello que precisamente pone en

⁴⁷ Nancy, Jean-Luc: «Entretien avec Philippe Choulet», op. cit., p. 125.

⁴⁸ Nancy, Jean-Luc: *Ego sum*, op. cit., p. 33.

⁴⁹ Ibidem, p. 21.

jaque a la dialéctica hegeliana, en la que la identidad acaba siempre por subsumir toda diferencia para poder afirmarse en la *Aufhebung*. Pues bien, lo hallado es un corazón que late y que con su ritmo hace temblar a la identidad: “el *corazón* es, en efecto, como el ritmo de una (com)partición [*partage*]”⁵⁰, apunta Nancy en un texto de 1984. Un par de años más tarde llega «L’amour en éclats», un muy interesante diálogo con la filosofía de Levinas. En él puede leerse la siguiente reflexión, que bien podría ser una continuación de la cita precedente:

El corazón no es un órgano y tampoco es una facultad. El corazón es: que *yo* está resquebrajado y atravesado por el otro en lo más íntimo de su presencia y en todo lo largo de su vida. El latido de este corazón –ritmo de la partitura [*partition*] del ser, síncope de la compartición [*partage*] de la singularidad– atraviesa la presencia, la vida, la conciencia. Por eso el pensamiento, que no es otra cosa que el *pensamiento* o la prueba de los límites (de los fines) de la presencia, de la vida, de la conciencia, el pensamiento mismo es amor.⁵¹

Enseguida profundizaremos en la relación entre corazón y amor, y en la que existe entre las filosofías de Nancy y de Levinas. Pero antes detengámonos un instante en ese movimiento rítmico, sincopado, que hace temblar al sujeto de la metafísica. El síncope, o la síncope⁵², es otra figura fundamental en la obra de Jean-Luc Nancy. Qué mejor modo de explicar en qué consiste que recurriendo a sus propias palabras: “el síncope es el intervalo y simultaneidad de dos golpeteos, de dos golpeteos en cadencia. El corazón falta precisamente allí en donde podría detenerse, aquietarse en la simplicidad y la unidad. Pero no: es allí en donde se descuelga del pecho y cae en el vientre”⁵³. Ya en una de sus primeras obras, *Le discours de la syncope I. Logodaedalus*, Nancy caracterizaba a este “gesto”, el síncope, como lo propio del *cogito*. No del cartesiano, o mejor dicho, no de cierto *cogito*, origen del sujeto, de la identidad, sino como ese otro *cogito* que hace

⁵⁰ Nancy, Jean-Luc: «Identité et tremblement», op. cit., p. 43.

⁵¹ Nancy, Jean-Luc: *Une pensée finie*, op. cit., p. 251.

⁵² Según explica el *Diccionario de uso del Español* María Moliner, ambos términos proceden del griego *synkope*, que dio pie a las palabras latinas “*synropa*” y “*syncope*”, de donde proceden respectivamente “*sínropa*” y “*síncope*”. Se trata de dos términos prácticamente sinónimos, si bien el segundo es un término técnico de la medicina que designa la “suspensión súbita y momentánea de las actividades del organismo, particularmente de la respiración y del *movimiento del corazón*” [subrayo yo, J.M.], mientras que el primero es, o bien una figura de dicción “que consiste en abreviar una palabra suprimiendo alguna letra intermedia”, o bien el enlace musical “de dos sonidos iguales, de los cuales uno está en la parte débil del compás y el otro en la fuerte”. Esos tres significados, el médico, el lingüístico y el musical, están recogidos en las tres acepciones que tiene la palabra francesa “*syncope*”, que es la empleada por Nancy. Para nuestro trabajo optaremos por emplear síncope, pero debe entenderse que esta interrupción del latido del corazón crea también, como la sínropa musical, un peculiar ritmo.

⁵³ Nancy, Jean-Luc y Parmigiani, Claudio: *Coeur ardent/Cuore ardente*, Mazzotta, Milan, 2003, p. 19.

juego con aquél, que es su otra cara, si se prefiere; que no se puede eliminar, por mucho que se quiera, y que lejos de conducir a una entidad monolítica que se presenta a sí misma en el proferir(se) del “ego sum”, se “indecide”⁵⁴. Pues bien, en esa misma obra Nancy demuestra cómo la auto-afirmación del *cogito* que conduce inevitablemente a su indecisión, idéntica al temblor del Yo hegeliano, coincide con la presentación [*Darstellung*] de la filosofía, con ese discurso fundacional con el que pretende darse a conocer, identificarse, y distinguirse así de otros discursos (el de la literatura, p. ej.). Sin embargo, desde el momento en que tiene lugar la exposición de la filosofía, la exposición que la filosofía es, se excluye “en cierto modo lo que la funda o la propia estructura: la unidad sin resto y la armonía final. La filosofía sincopa su propio fondo: así es como ella se forma”⁵⁵.

El discurso del síncope es, pues, la interrupción de un movimiento tendiente a la unidad, a esa armonía final. Si no hay discurso no hay síncope, pero como sabemos que aquél, el “ego sum”, es el punto de partida de la filosofía, nos encontramos entonces con que la indecisión, el temblor, la interrupción, son constitutivos del pensamiento, lo sepa o no, lo quiera o no. De esto se deduce que el síncope no es una anomalía del corazón, mucho menos una dolencia; es, por el contrario, lo que posibilita su ritmo, el ritmo de la destitución del sujeto sustancialista, el de la onto-teología. Por el mismo motivo, el síncope no le acontece a un corazón que marchaba previamente a otro paso; el paso del corazón, su ritmo, comienza con –y no deja de ser– el síncope. La filosofía, por consiguiente, se presenta *en y como* tal síncope. Y éste se convierte a su vez en el momento de la presentación, con su propia temporalidad, sincopada:

la duración del tiempo, que constituye al tiempo, no tiene otra consistencia que su incesante desvanecimiento. El tiempo no huye, pero una huida conforma el tiempo. Su sistema no es un síncope, pero el tiempo sincopa y se sincopa: suspensión, latido, continuidad disjunta y devuelta a su propia disyunción, la misma, por consiguiente –el mismo tiempo–, y nunca la misma –*nunca* el mismo tiempo–.⁵⁶

Así pues, el corazón late conforme al ritmo del síncope. Un movimiento originario de apertura, ya lo hemos dicho, pero también de interrupción que trastoca la tendencia a

⁵⁴ Nancy, Jean-Luc: *Le discours de la syncope I. Logodaedalus*, París, Aubier-Flammarion, 1976, p. 13.

⁵⁵ Ibidem, p. 80.

⁵⁶ Nancy, Jean-Luc: *L'impératif catégorique*, op. cit., p. 148. En *L'expérience de la liberté* leemos lo siguiente: “pero el tiempo del tiempo, o este síncope del tiempo que hace que la presencia se presente por sorpresa [...], eso únicamente puede denominarse «libertad»”. En Nancy, Jean-Luc: *L'expérience de la liberté*, op. cit., p. 148.

la unidad, a la interioridad y a la inmanencia propias de un pensamiento, el de la tradición metafísica, que encontró en este órgano la metáfora perfecta para ilustrar lo que entendía por sustancia o por esencia. Y he aquí que Jean-Luc Nancy coloca en el espacio que antaño ocupaba aquel corazón, otro que funciona siguiendo un ritmo diferente, lo que implica una nueva temporalidad, como antes se apuntaba, y un nuevo espacio, los dos fuera de quicio y de sitio, los dos dislocados; *dis-locación* que es, también, una “dislocación escriptural de la ontología”⁵⁷ por cuanto nos sitúa en un *lugar* hasta ahora no pensado por la ontología: el *ahí* de Heidegger, que debe ser pensado *desde* el “con” y *como* “cuerpo ontológico”. Fijémonos un instante en el adjetivo que califica el gesto de apertura –no otra cosa es la “declosión”– en que consiste la dislocación ontológica. “Escriptural” remite de inmediato a otro concepto, a otra figura, de resonancias derridianas, la “escritura”, si bien Nancy lo dota de una impronta propia al hacerlo pasar por el tamiz de la “ontología del cuerpo”. Y así, la escritura se transforma en *ex-critura*: “el cuerpo, sin duda, consiste en *que escribimos*, pero no es en modo alguno *donde* escribimos y el cuerpo tampoco es *lo* que escribimos, sino que es siempre que la escritura *excribe*”⁵⁸.

Esta *ex-critura*, inspirada también en la cuestión del sentido, de la escritura y de la lectura en Bataille⁵⁹, es a fin de cuentas la de la ex-istencia. “La desnudez de la escritura es la desnudez de la existencia. La escritura está desnuda porque «excribe»”⁶⁰. Todo conduce, pues, a la exposición, a la desnudez, del cuerpo. Los cuerpos se desnudan; los cuerpos se escriben. Pero este movimiento, que no es el de un proceso sino más bien el de un incesante gesto, se desarrolla siguiendo el ritmo *sincopado* del corazón, *sinécdoque* del cuerpo ontológico:

Pero este síncope que el cuerpo *es* –y lo es de una sola postura, tendida entre un grito de nacimiento y un suspiro de muerte, una postura que se modula en una frase singular, el discurso de “una vida”–, no es sólo una pérdida: es, como en música, un *batir*; entrelaza (*syn-*) cortando (*-cope*). Entrelaza al cuerpo consigo mismo y a los cuerpos entre ellos. Síncope de

⁵⁷ Nancy, Jean-Luc: *Le discours de la syncope I. Logodaedalus*, op. cit., p. 102.

⁵⁸ Nancy, Jean-Luc: *Corpus*, op. cit., p. 76.

⁵⁹ Cfr. Nancy, Jean-Luc: «L'Excrit», en *Po&sie* nº 47 (1988). Allí leemos: “Ella [la escritura] escribe el sentido, es decir, muestra que de lo que se trata, la cosa misma, la «vida» de Bataille o el «grito», y, por concluir, la existencia de cualquier cosa que «sea la cuestión» en el texto (comprendido, y es lo más singular, la existencia de la propia escritura), está fuera del texto, tiene lugar fuera de la escritura” (pp. 119-120). ¿Habría, finalmente, un “afuera del texto”? Derrida, sin lugar a dudas, se opondría a esta posibilidad.

⁶⁰ Ibidem, p. 120.

aparición y de desaparición, síncope de enunciación y de sentido, es también síncope de deseo.⁶¹

El latir sincopado une a los cuerpos entre sí, dice Nancy. Es esta suerte de sintonía en la interrupción, en la incompletitud, en la no-identidad, lo que constituye, también, el *ser-con*. Los cuerpos se exponen y por ello se ex-criben, otra manera de referirse al “comercio” –o “comunidad”, como pronto veremos– que mantienen y que, como antes hemos hecho, denominaremos con Nancy “sexo”. Esta “figura” “precisamente no hace otra cosa que estremecer al uno-en-sí”⁶². Hace que tiemble, lo sacude. El sexo no fusiona los cuerpos; antes bien, los expone a un contacto en el que las identidades, que no las singularidades, se difuminan. Y eso es posible porque también el sexo está sincopado, porque en éste los cuerpos se excriben, se exponen, gozan:

Gozar es el atravesar del otro. El otro me atraviesa, yo lo atravieso. Cada uno es el otro para el otro, pero también lo es para sí. En este sentido, gozamos en el otro de uno mismo: gozamos al ser pasados al otro. Es el síncope de la identidad en la singularidad. Un síncope: el paso –el no– [*pas*] marcado, en un suspenso, del otro hacia mí, ni confusión ni desvanecimiento, la claridad misma, el latido del corazón, la cadencia y el golpeteo de un corazón diferente [*autre*] en él. [...] gozar es el verbo del amor.⁶³

No es por el hecho de gozar, aclara Nancy, por lo que la identidad se pierde. Más bien lo que se produce en este “síncope del sujeto” es un *trop* de identidad⁶⁴. De ahí que el sexo consista, finalmente, y si se nos permite emplear la popular expresión, en “ponerle mucho corazón”, porque sólo así se rompe la clausura de la identidad; únicamente así el “yo”, *s’il y en a*, declosiona. Y eso es posible, por regresar a una cita ya mencionada, porque “el corazón es: que *yo* está resquebrajado y atravesado por el otro en lo más íntimo de su presencia”. Esta última idea se encuentra desarrollada en *L’Intrus*, que muy acertadamente David Palumbo-Liu presenta como “la ocasión para revisar, extender y criticar una trayectoria del pensamiento que durante mucho tiempo se ha centrado en las nociones de ser, alteridad, comunidad y en un replanteamiento

⁶¹ Nancy, Jean-Luc: *La Déclosion*, op. cit., pp. 128-129.

⁶² Nancy, Jean-Luc: *L’«il y a» du rapport sexuel*, op. cit., p. 28.

⁶³ Nancy, Jean-Luc: *Une pensée finie*, op. cit., p. 262.

⁶⁴ Ibidem, p. 264.

fundamental de la ontología; el trasplante de corazón de Nancy ofrece la posibilidad de realizar sus premisas ontológicas”⁶⁵.

En el corazón mora, pues, lo extraño, el intruso: “mi corazón se convertía en mi extraño: precisamente extraño porque estaba dentro. La extrañeza no debía venir del afuera sino por haber surgido inicialmente del interior”⁶⁶. Extraño para sí mismo porque porta en su interior un intruso, cada ser singular plural está expuesto desde aquel inicio, el suyo, a una “exapropiación”, por emplear un término de Derrida. Es precisamente la presencia del otro lo que hace que el proferir del *cogito*, el “ego sum”, asuma de inmediato que no hay *ego* sin *cum*, como no hay identidad que no sea simultáneamente –en esa simultaneidad que permite el tiempo dis-locado, “fuera de sus goznes”, que diría Derrida– alteridad, o interior que no sea exterior. “La verdad del sujeto es su exterioridad y su *excesividad*: su exposición infinita”⁶⁷.

La cuestión del intruso, esto es, de la presencia de la alteridad en el fondo, en la sustancia, de la alteridad, obliga a replantearse este dualismo metafísico, del mismo cariz que aquellos que Derrida se propuso deconstruir. La operación de Nancy es, si cabe, más sutil y más arriesgada por cuanto mantiene el uso de ambos términos una vez desposeídos de su sustrato ontológico. No se trata, en definitiva, de primar uno de los dos elementos en detrimento del otro, ni tampoco de buscar un tercero que los supere a ambos y que, de algún modo, los incluya. La meta de Nancy es mostrar cómo tanto la alteridad como la identidad contienen, si es que esta palabra tiene cabida en un

⁶⁵ Palumbo-Liu, David: «The Operative Heart», en *The New Centennial Review*, vol. 2, nº 3, (Fall 2002), pp. 87-108, aquí p. 89. En este artículo el autor ofrece una lectura de *L’Intrus* sumamente interesante por cuanto parece demostrar que el pensamiento de Nancy sobre la identidad y la alteridad en relación con el trasplante conduce inevitablemente a una aporía. Por un lado, la idea de que vivimos con el corazón de otro parece ser una perfecta imagen para ilustrar una de las premisas de la ontología de Nancy: que la identidad aloja a lo extraño, de donde resulta una “radical invasión de la otredad” que conduce a cuestionar “la afirmación de que el yo y la identidad son distintos e independientes”. La experiencia personal del trasplante de corazón habría sido la experiencia que permitió mostrar *malgré lui* la profundidad y radicalidad de ese pensamiento. Ahora bien, Palumbo-Liu observa que el trasplante no deja de ser una de las técnicas médico-quirúrgicas más punteras propia de una época en la que “los cuerpos se inscriben y se integran (con el fin de la mera supervivencia) en una comunidad de ciencia, tecnología y con determinados valores que hacen que el corazón se «operacionalice» a su servicio”. Esto le lleva a poner en duda que pueda resolverse satisfactoriamente: “el desafío analítico de *L’Intrus* es delimitar lo propiamente filosófico, la dimensión ontológica, de la dimensión pragmática, técnica y médico/científica: ¿dónde acaba una y dónde empieza la otra?” (p. 96 y p. 100). Cabría argüir a modo de respuesta a esta idea de Palumbo-Liu, que sin duda mete el dedo en la llaga, que lo que le falta por desarrollar y por problematizar es el pensamiento de Nancy dedicado a la cuestión de la “técnica”. Así, cuando Nancy apunta que la “técnica de los cuerpos” es una forma de “(com)partición de los cuerpos”, esto mismo bien podría aplicarse a la propia técnica del trasplante, que no deja de ser una “exposición” o “comparecencia” de aquéllos (cfr. Nancy, Jean-Luc: *Corpus*, op. cit., p. 80).

⁶⁶ Nancy, Jean-Luc: *L’Intrus*, op. cit., p. 17.

⁶⁷ Ibidem, p. 42.

pensamiento de la “exposición”, a su supuesto opuesto⁶⁸. Como consecuencia de ello, una filosofía como la cartesiana, que se basa en la certeza identitaria, y que es, además, una auto-constitución del sujeto que tiene esa evidencia, se encuentra *desnuda* ante una idea como la sugerida por Nancy: que el *yo* es siempre un *nosotros* y, sobre todo, que en este último se presenta la alteridad: *nosotros*⁶⁹. Algo similar le sucede a la filosofía de raíz hegeliana, que en último término aspira a una apropiación de la alteridad para conseguir la afirmación final de la identidad, o a la fenomenológica, para la que *el otro* es siempre pensado como un reflejo del *ego*. Nancy resume a la perfección este juego que han mantenido la alteridad y la identidad, el *yo* y el *otro*:

El otro puede ser presentado bien como el *alter ego*, bien como lo otro, el otro, diferente al *ego*; bien como el otro fuera de sí o bien como el otro en el sí; bien como “otredad” [autrui] o bien como “el Otro”, todas estas vías o todos estos aspectos, todos estos **rostros** o todos estos “inarrostrables”⁷⁰ –cuya necesidad en todos los casos es incontestable–, conducen siempre, en el **corazón** de la noción, a una alteridad, a una alteración en donde el “sí” está en juego. El otro no puede pensarse, y no es necesario para pensar, sino a partir del momento en que el sí aparece y se aparece como “mismo”.⁷¹

Pero ahora ya sabemos que el corazón lleva a cabo una *exapropiación* de la identidad. El corazón, lo aparentemente más “propio”, hace temblar al “sí”, al sujeto. Y así, sólo así, es como puede darse una relación entre singularidades, pues para que

⁶⁸ En este desenmascaramiento del juego de la lógica de los contrarios se detecta la huella de la enseñanza que Nancy recibe de Derrida: la de cómo leer, deconstruyéndolo, el texto de la tradición metafísica.

⁶⁹ “Cuando tú dices que acabo de decir «nosotros somos siempre otros», yo diría «nosotros» es en sí mismo portador de la alteridad. *Nosotros* designa de un plumazo la imposibilidad de señalar al locutor. Evidentemente, soy yo quien dice *nosotros* y en rigor nunca tengo el derecho de decir *nosotros*. Por tanto, si digo *nosotros* [nous], sigo siempre *entre nosotros*. Y al decir *entre* digo entre nosotros-otros [nous autres]. Nosotros-otros, lo único que conozco de la lengua española es el *nos otros* [nos otros]. El español dice *nosotros* [nous autres] a cada instante. Y al instante también está ahí la alteridad del otro porque es únicamente en una relación de llamada y de distancia respecto al otro como puede decirse *nosotros*”. Bensussan, Gérard y Nancy, Jean-Luc: «Qu’avons-nous fait de la communauté ? Qu’avons-nous à faire de la communauté?», en *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg II* n° 24 (2008), p. 34.

⁷⁰ Traduzco el “indévisageables” que emplea Nancy, por “inarrostrables”. “Indévisageables” es un neologismo formado a partir del verbo “dévisager” que puede significar desfigurar un rostro, cambiar su apariencia –no necesariamente deformándola–, si el prefijo *de-* adopta un valor de alteración, o puede designar también un mirar fijamente, en el caso de que el valor que tome *de-* sea el de insistencia. Sea lo que sea lo que se quiera significar, carecemos de términos equivalentes en castellano, lo que nos obliga a emplear perífrasis. Si a esta dificultad de traducción se le añade que a “dévisager” se le suma otro prefijo, *in-*, que expresa la idea de carencia, de falta, resulta del todo imposible encontrar una palabra de nuestra lengua que se aproxime a este neologismo. No obstante, proponemos “inarrostrables”, también inexistente, por cuanto conserva, al menos, la presencia del “rostro” y porque “arrostrar” significa según el diccionario de la RAE “hacer cara, resistir, sin dar muestras de cobardía, a las calamidades o peligros”, compatible con ese “mirar fijamente” del “dévisager”.

⁷¹ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 101. [Los destacados en negrita son míos, J.M.]

exista dicha relación [*rapport*] que no puede adoptar otra forma que la del *avec*, es necesario que la identidad se retire⁷². Dicho de otro modo, el amor sólo puede darse allí donde la identidad está atravesada por la alteridad, allí donde no sólo el “ego sum” se transforma en un “ego cum”, sino también allí donde un simple “te quiero” termina de resquebrajar la seguridad del sujeto que lo enuncia.

4. Amor

El otro está dentro, el yo permanece afuera; el prójimo se aleja, el extraño no podría estar más cerca. Y todo porque es el corazón lo que nos ex-pone, pone al “yo” fuera de “sí”. No parece fácil establecer cómo manejarse con semejante pensamiento, que descoloca los pilares de la tradición metafísica, y que nos sitúa en un espacio y en un tiempo fuera de quicio, “transinmanentes”⁷³. Es el afuera de la exposición:

El agente, el sujeto pensante se transforma –mejor, es transformado– en gesto, en aspecto, en consistencia o postura [*tenue*]. Así es como el agente, el sujeto pensante, es *ético*. El *ethos* se refiere aquí al tenerse-afuera. Quiere decir tener o tenerse *fuera*, que es también la única condición de una consistencia, de una postura. Pues en el interior no hay que mantenerse: todo está dispuesto, todo está asegurado.⁷⁴

¿Cómo mantener el “afuera” –la apertura, la exposición–? Tal vez no habría un problema ético más acuciante que el sugerido por esta demanda. Al menos así lo piensa Nancy al afirmar que la ética tiene que ver con un modo de ser y de estar en el espacio del afuera; en el *ahí* (el *da* heideggeriano). Este estar “fuera de” es, hay que insistir en ello, un modo de ser-con los demás, una relación que, como hemos venido viendo, en el caso de Nancy adopta diferentes formas, figuras: *avec*, *partage*, *sexe...* y *amour*.

⁷² Cfr. Nancy, Jean-Luc: *L'expérience de la liberté*, op. cit., p. 92.

⁷³ Cfr. Nancy, Jean-Luc: *Les Muses*, op. cit., p. 36. La “transinmanencia” resulta del hecho de que “la libertad es la trascendencia del sí hacia sí, o de sí para sí –lo que no excluye en modo alguno, sino que más bien exige, como ahora lo vemos con más claridad, que el «sí» no pueda comprenderse como subjetividad, si la subjetividad designa la relación consigo misma *de una substancia*; y lo que exige al mismo tiempo [...] que este «sí» sólo tenga lugar conforme a un ser-en-común de singularidades–”, en Nancy, Jean-Luc: *L'expérience de la liberté*, op. cit., p. 37. La presencia del problema de la libertad es un síntoma claro de que nos aproximamos a la cuestión ética. Habrá que tener presente en todo momento que la libertad, como dice Nancy, “procede del afuera”, esto es, del afuera hacia el que apunta el corazón (del) intruso.

⁷⁴ Nancy, Jean-Luc: «Hors tout», en *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PIF, 2007, p. 389.

Anteriormente había salido este concepto en dos ocasiones. La primera, al lamentar que Heidegger lo hubiera obviado en su exposición del *Mitsein*, aunque sí atisbado en su correspondencia con Hannah Arendt. La segunda, cuando tras equiparar el corazón con el pensamiento –“o la prueba de los límites (de los fines) de la presencia”–, concluía que este último “es amor”. Pero la importancia que el “amor” tiene en la obra de Jean-Luc Nancy merece que nos detengamos en este concepto que podría dar pie a lo que proponemos denominar una “ética del amor”.

El desarrollo de este motivo conduce a Nancy a entablar un diálogo a cuatro voces entre Hegel, Heidegger, Levinas y él mismo. En el caso del primero, el concepto de “amor” que encontramos en él nada tiene que ver, sostiene Nancy, con la representación romántica que hace de él una “unión inmediata”. Antes bien, es “reconocimiento de un llevar-fuera-de-sí por un llevar-fuera-de-sí, y, por tanto, reconocimiento que no es tal, que no es el reconocimiento del «uno» por el «otro», ni por consiguiente un pensamiento de uno sobre el otro, sino alteración de cada uno [...] temblor del otro en mí, que me hace temblar y que se lleva consigo mi subsistencia”⁷⁵. En este punto, Nancy reproduce unos versos de un poema de un místico musulmán persa que ya había recogido Hegel en su *Enciclopedia*:

[...] Así ante el amor se estremece un corazón
Como si estuviese amenazado por la muerte.
Pues allí donde el amor se despierta, muere
*El Yo, el sombrío tirano*⁷⁶

Y añade a continuación: “el corazón se estremece porque en efecto el sí está abocado a desaparecer, y es esta desaparición lo que debe anhelar para estar en el amor y en su libertad”⁷⁷. Sorprendentemente, pues lo que acontece lo hace siempre como late el corazón⁷⁸: por sorpresa, en el núcleo de la filosofía hegeliana, vale decir de la dialéctica especulativa, hallamos un impulso que dificulta hasta imposibilitarlo el movimiento de la *Aufhebung*. Se trata del estremecimiento del Sí, del temblor que sacude a la Razón

⁷⁵ Nancy, Jean-Luc: *Hegel. L'inquiétude du négatif*, París, Hachette, 1997, p. 89.

⁷⁶ Ibidem. El poeta a quien pertenecen estos versos es Djelal ed-Din Roumi.

⁷⁷ *Id.*, pp. 89-90.

⁷⁸ “Lo que «llega» sin llegar, es decir, sin provenir de un origen sino pro-viniendo o sobre-viniendo al origen mismo (al igual que el grito, quizás, sobrevendría al orificio de origen de la boca sin provenir de ella), es la sorpresa [...] Lo que adviene en el *Ereignis* es, tal vez, que el mismo advenir adviene para sí, se apropia como presencia. Pero esto sólo puede advenir en el modo del sobrevenir. El advenir se adviene sobreviniendo, en el latido del sobrevenir. Esto es lo que sería el corazón del ser –o su libertad (¿el corazón no es para nosotros sinónimo o metáfora de la libertad en todos sus estados?)–”. En Nancy, Jean-Luc: *L'expérience de la liberté*, op. cit. p. 147 y 149 (nota).

haciéndola enloquecer⁷⁹. No otra cosa es el latido –sincopado– del corazón: a eso es a lo que debemos llamar, con Nancy, “amor”.

El amor se configura como el único modo de relación posible que no acaba en fusión, con o sin apropiación de uno de sus integrantes por el otro. Donde hay amor el Yo nunca puede apoderarse del otro (la alteridad, el No-Yo, el objeto, el Mundo, el Tú...) sino que ambos permanecen en una mutua exposición, uno frente al otro, uno con el otro, uno en el otro. Aparentemente, nada podría resultar más ajeno a la filosofía hegeliana que esta suerte de relación “insuperable”, sin comienzo –no hay una apertura “al otro” posterior a la postulación del “yo”– ni final –tampoco hay una aspiración a la superación en esta dialéctica sin fin ni finalidad–. Lo más chocante, escandaloso dirían algunos, es que el primer paso dado en dirección a esta *expeausition* de los cuerpos, otro nombre para esta relación que estamos buscando, lo da el propio Hegel al hacer temblar al Sujeto. Sin duda, esta muy heterodoxa lectura que hace Nancy de la filosofía hegeliana no podía estar más alejada de aquella, la clásica, que la considera la exposición del “autodesarrollo de un Sujeto o de una Razón anónimos, extraños a nosotros, el gran Otro de un Sí autista y que no sería, por lo demás, sino el correlato fantasmático del sujeto de un individualismo propietario y *securitario* –dos sujetos reflejándose uno en el otro, tan salvajes y tan malvados el uno como el otro”⁸⁰.

No obstante, es preciso reconocer, como hace Jean-François Kervégan, que la filosofía hegeliana muestra un doble rostro: “junto al Hegel pensador del proceso, del movimiento «conceptual» del ser, está también el pensador del sistema, de la clausura, del todo cumplido: el de, se dice, la «filosofía última» y el del «fin de la filosofía». Este Hegel, que no es un puro fantasma, no es el que Nancy encuentra y acompaña, tan fervorosa y felizmente, en *Hegel. L’Inquiétude du négatif*”⁸¹. Aunque suscribo punto por punto esta afirmación, difiero completamente con este autor cuando en ese mismo trabajo aventura la hipótesis de que hay dos momentos en la trayectoria de Nancy respecto a su acercamiento a la filosofía hegeliana. Así, mientras que los textos posteriores a *La communauté désœuvrée* recuperarían al Hegel del “movimiento” y del “proceso”, los primeros trabajos de Nancy sobre el alemán, como *La Remarque spéculative*, no conseguirían desprenderse de la visión que hace de él gran hito de la

⁷⁹ “Aquí está el corazón de su locura [la del *cogito*]: lo propio, la apropiación y la exapropiación de lo propio”, en Nancy, Jean-Luc: «Ipsa facto cogitans ac demens», en *Derrida pour les temps à venir*, op. cit., p. 133.

⁸⁰ Nancy, Jean-Luc: *Hegel. L’inquiétude du négatif*, op. cit., p. 113..

⁸¹ En Kervégan, Jean-François: «Un hégélianisme sans profondeur», en Guibal, Francis y Martin, Jean-Clet: *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, op. cit., pp. 36-37.

metafísica de la subjetividad⁸². Sin embargo, estos textos tempranos de Nancy ofrecen una clave para paralizar el movimiento teleológico de la *Aufhebung* mediante la idea del tránsito [*passage*]. Lo que Nancy muestra en *La Remarque spéculative*, sin ir más lejos, es que la propia dialéctica hegeliana puede ser leída como un ir y venir del sentido, entendido éste no como la “significación” de la dialéctica especulativa –su finalidad, la apropiación–, sino como el “sentido” de ese tránsito que, como el síncope, resquebraja y abre cualquier identidad.

Igual de disonante respecto a la interpretación canónica de Hegel resulta el interés de Nancy por hacer de la exterioridad no una etapa en el transcurrir del Yo, recorrido que acaba en la interioridad de donde asimismo había partido. Pero este afán por “mantener indefectiblemente *la exterioridad misma y como tal exterioridad*”⁸³, viene justificado por el hecho de que el propio Hegel entrevió la posibilidad de que pudiera existir un tipo de relación que sólo pudiera darse *en* la exterioridad y manteniendo esa exterioridad –la exposición–. Nancy descubre dicha relación, que supone un estar-con infinito, en el pensamiento político de Hegel, en su teoría sobre el Estado y el monarca. Este último es la figura de la “unión” o “efectuación de la relación” entre los miembros del Estado:

La cuestión de la relación [*rapport*] conforma una cuestión-límite, por todas partes apuntada pero nunca abordada en sí misma por Hegel –al menos nunca sin que la *resolución* de la relación en una unidad arqueo-teleo-lógica estuviese presupuesta–. Esta resolución también constituye, por consiguiente, la condición presupuesta del monarca. Sin embargo, la determinación del monarca es justo lo que hace también surgir más visiblemente esta presuposición y la hace problemática. Tal es la doble hipótesis de trabajo que nos debe guiar.⁸⁴

Pero tanto el Estado como el monarca no serían nada sin el pueblo, la verdadera figura de la “unidad sustancial” que, sin embargo, permite pensar “esta relación sin origen y sin culminación” por cuanto escapa a la lógica de la subjetividad⁸⁵. Pues bien, el pueblo, que estudiaremos con detenimiento en el próximo capítulo en cuanto figura

⁸² Ibidem, p. 34.

⁸³ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 50.

⁸⁴ Nancy, Jean-Luc: «La juridiction du monarque hégélien», en Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *Rejouer le politique*, París, Galilée, 1981, p. 65.

⁸⁵ “Es esta lógica la que desde el principio oculta o prohíbe la cuestión de la relación. No hay un «verdadero» problema de la relación desde el instante en que la relación –incluso pensada como la efectuación de un sí en un otro– se origina en el movimiento de un sí que va a *su* afuera para apropiarse”. Ibidem, p. 79.

de lo común, tiene la realidad, explica Nancy, de una relación doble: de lucha y de amor. La lucha es la que las conciencias entablan por su reconocimiento. Dado que el Estado y su aparato jurídico la excluyen, debe estar al comienzo de la constitución de ese Estado. Luego esta especie de estado natural pre-estatal no puede tomarse como “principio sustancial” del Estado, aunque sí su condición de posibilidad. No encajaría, pues, con la idea de relación como inacabamiento que persigue Nancy. En cambio el amor sí podría aproximarse a ella pues resitúa la relación en el seno del Estado, no en la “comunidad” pre-estatal, convirtiendo lo que antes era lucha en una unión: “esta misma unidad que está en la familia en cuanto que el sentimiento de amor es la esencia del Estado. [...] El amor es por consiguiente el verdadero elemento –la esencia– del Estado, por tanto de la unión”⁸⁶.

La unión de los ciudadanos en el Estado tomaba como modelo al vínculo entre miembros de una familia. Así, el monarca se convierte en el cabeza de familia y los súbditos en los vástagos que están a su cargo. Por tanto, el amor que une a los integrantes de un pueblo no puede ser la relación sin comienzo ni acabamiento anhelada, pues esta unión está encaminada a integrarse –“la *Aufhebung* de la verdad inmediata del amor”⁸⁷– en la figura del monarca.

Ni Hegel ni Heidegger lograron alcanzar este pensamiento del amor que lo concibe como una relación sin comienzo ni final, sin resolución ni postulación, que lo considera más un modo de ser que un estado del individuo. Salvando las distancias, uno y otro trazan un movimiento dialéctico similar tendente respectivamente a resolver el amor en la figura del monarca y en la idea de una muerte destinal. No obstante, ambos filósofos son decisivos para proporcionar las bases a partir de las cuales construir un pensamiento del amor que esté en sintonía con el ritmo sincopado –expropiante, exponente– del corazón.

El amor mantiene el *partes extra partes* de los cuerpos, “la distancia ínfima, íntima, pero de esta manera infinita, y cuya resolución está en el Otro”⁸⁸. Por eso no cabe concebir un tipo de relación –entre los cuerpos, entre los seres “singulares plurales”– que no sea amorosa, pues “este amor no es un modo posible de la relación; designa la relación misma en el corazón del ser –incluso en lugar y en el sitio del ser–, y esta relación, entre uno y el otro, por tanto, como relación infinita entre el mismo y el

⁸⁶ *Id.*, p. 71.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 72.

⁸⁸ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 103.

mismo en cuanto que originariamente otro que él mismo”⁸⁹. Nada más alejado que el ideal del amor fusional que este vínculo que aproxima los cuerpos sin borrar la distancia⁹⁰, que no los integra sino que los *abandona* por cuanto el ser, como sabemos, es esencialmente abandono y éste, a su vez, es amor. La ontología del abandono es, también, ontología del amor: “lo que no es amor puede rechazar, desproteger, olvidar, rechazar, disolver, pero únicamente el amor puede abandonar, y es en la posibilidad del abandono en donde se conoce la posibilidad del amor”⁹¹. Los amantes se abandonan mutuamente, esto es, cada uno se abre al otro, entrega su *corazón*, sin que esto implique que el otro pueda tomarlo, apresarlo. El amor desapropia a quien ama –lo saca de sí mismo– pero, a la vez, lo convierte en inapropiable, desde el instante en que se profiere un “te quiero”:

En los modos de afirmación y de negación que son los suyos, el corazón no opera atribuyéndose a sí mismo su propio juicio (si es que al menos es un juicio). No dice “yo amo”, que es la reflexión o la especulación de un *ego* (y que comporta no más ni menos amor que *cogito*), sino que dice “yo te amo”, declaración en la que *yo* sólo se pone como estando expuesto a *ti*. Es decir, que el corazón no es un sujeto, incluso si es el corazón de un sujeto.⁹²

El “yo” se abisma en cada “te quiero”; permite que salga, que se exponga, el intruso que tiene por corazón. La inmanencia del sujeto se borra de un plumazo en cada declaración amorosa que incesantemente se hacen los cuerpos que se desean. En el valioso texto que lleva por título «L’amour en éclats», Nancy ofrece un tratado del amor, lo ofrece como una ofrenda pues, ¿qué otra cosa sino una ofrenda es el amor?

El amor tiene lugar, adviene, y adviene sin cesar en la retirada de su propia presencia. Es una ofrenda: es decir, que el amor siempre es propuesto, dirigido, suspendido en su venida, y no es presentado, impuesto, alcanzado ya su fin. [...] Lo que se ofrece es el ser mismo:

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ En este punto es ineludible la referencia al maravilloso ensayo *Distancia e incertidumbre*, en el que Fernando Rampérez, muy en la línea de Nancy, esboza los prolegómenos de una “ética de la distancia”. “Una ética de la distancia lo es del rostro que se presenta y exige (con Levinas, pero sin sumisión), pero también de un tacto, un roce y un desbordamiento. Ética siempre atenta y haciéndose, que no se conforma con principio definitivo alguno y, sin embargo, no por ello deja de decidir, de adoptar la actitud más plausible en cada momento, de razonar cada paso y cada decisión en ese paseo con apenas áreas de descanso que llamamos vida.

Sería una ética del cuerpo, la cual pide por principio no herir, no abrir más ese cuerpo ya de por sí abierto, no acrecentar el sufrimiento de esas heridas pues bastantes son ya las que surgen por sí solas. No añadir dolor al dolor, no hurgar en las heridas”. En Rampérez, Fernando: *Distancia e incertidumbre*, Madrid, Avarigani, 2015, pp. 59-60.

⁹¹ Nancy, Jean-Luc: *L’Impératif catégorique*, op. cit., p. 146.

⁹² Nancy, Jean-Luc: *Une pensée finie*, op. cit., p. 236.

expuesto a la venida y a la partida, el ser singular está atravesado por la alteridad del otro, que no se detiene y no se fija en sitio alguno, ni en «él» ni en «mí», pues la alteridad no es otra cosa que el venir-y-partir.⁹³

La ofrenda del amor es, por consiguiente, la ofrenda del ser, del abandono del ser o del ser como abandono. “Es en la posibilidad del abandono en donde se conoce la posibilidad del amor”, decía Nancy. Pero la ofrenda del amor conlleva un mandato, un imperativo que nos resulta familiar: mantener el abandono del ser, esto es, dejarlo en su exposición. Y esta, como sabemos, es una “*expeausition*”, un ofrecerse los cuerpos en su desnudez. El único imperativo ético resultante, más nietzscheano que kantiano, no es un “prohibido tocar” sino “prohibido vestir”: “debemos mantenernos en esta desnudez. No hay que vestirla: hay que mirarla, como toda desnudez, con el pudor que exige lo que no se deja abordar, y que pide que el deseo sea propiamente sin fin para estar a la medida de la desnudez”⁹⁴. Respetar la desnudez, otra forma de afirmarla –de querer decir *sí*–, es evitar apropiarse del cuerpo que la ofrece, sería la única forma de corresponder a esta ofrenda de amor; ofrenda imperativa:

El prójimo es el alejado por excelencia, y por eso la relación con él se presenta 1) como un imperativo, 2) como el imperativo de un amor, y 3) de un amor que sea “como el amor de sí mismo”. El amor de sí mismo no es aquí el egoísmo en el sentido de preferirse a sí sobre los otros (lo que sería contradictorio con el mandato), sino que es el egoísmo en el sentido del privilegio del sí mismo, del sí propio, como modelo cuya imitación proporciona el amor de la otredad. **Hay que amar en el otro el sí propio**, pero recíprocamente, el sí propio en mí es lo otro que el ego, su intimidad oculta, sustraída.⁹⁵

Precisamente es ese “hay que” el que hace que “ontología de los cuerpos”, “ontología del abandono” u “ontología del *con*”, sea también una ética a la que Nancy denomina “ethología del ser-con”⁹⁶ o “ética ontológica”⁹⁷, siguiendo su afirmación que ya comentamos de que “la «ética» expone lo que la ontología «dispone»”. Una y otra, “ética” y “ontología”, sólo pueden aparecer así, entrecomilladas, porque no existen en un supuesto estado de pureza. Ambas se contaminan mutuamente, y así como no cabe pensar en un planteamiento sobre el ser –que siempre es *ser-con*– que no implique un

⁹³ Ibidem, p. 249.

⁹⁴ Nancy, Jean-Luc: *La pensée dérobée*, op. cit., p. 164.

⁹⁵ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 103. [El subrayado en negrita es mío, J.M.]

⁹⁶ Nancy, Jean-Luc: *La Déclosion*, op. cit., p. 14.

⁹⁷ Nancy, Jean-Luc: *Une pensée finie*, op. cit., p. 52.

tipo de conducta⁹⁸, tampoco es posible concebir una ética –que siempre es del amor– que no persiga mantener la apertura originaria del *con*. La ética no es, pues, una rama del árbol de la filosofía⁹⁹, sino “la ontología de la propia ontología”¹⁰⁰, palabras que bien podría suscribir aquel Heidegger al que una y otra vez le preguntaban cuándo pensaba escribir una ética, a lo que él bien habría podido contestar que su pensamiento ético se encontraba como la carta robada del relato de Poe: encima de la mesa, en el lugar más visible y evidente, que en su caso era toda su filosofía¹⁰¹.

Ética y ontología están imbricadas en lo que Nancy llama “pensamiento”, lo que no quiere decir que sean dominios suyos, sino más bien que son del algún modo sinónimos. Ninguno de ellos goza de autonomía, pues eso equivaldría a “conferirlos, precisamente, una función absolutamente clausurante, arqueo-teleo-lógica, y *finalmente* filo-sófica”¹⁰². En el texto del que está tomada esta cita, transcripción de una intervención dedicada a Derrida, Nancy sugiere que entre estos ámbitos se daría un entrelazamiento similar a una “comunicación de los idiomas” –“comunicación” que en trabajos posteriores llamará *partage*–. El telón de fondo de esta ponencia era una reflexión acerca de la posible vertiente ética del pensamiento derridiano de la deconstrucción. Lo más significativo es que Nancy recurre en su análisis al motivo de la “voz” como posible fundamento ético. Se trata, como podía esperarse, del motivo de la “voz de la conciencia”; nada se parece más a “la voz de un *Bewusstsein* como *Gewissen*, que este imperativo que para Kant se pronuncia por todas partes y en todos, y que se escucha por debajo de todas las opciones morales. Aunque Kant no se refiera a ello como una voz [...], podemos decir que «la ley moral en el fondo de mi corazón» es *la* voz absoluta de la conciencia absoluta”¹⁰³.

⁹⁸ “La filosofía es ética en el sentido pre-filosófico que Heidegger pretendió indicar en su *Carta sobre el humanismo*: se ocupa de la estancia y de la conducta de aquellos –los hombres– que no tienen ni dioses, ni dueños, ni fuera de ellos ni en ellos mismos”. Nancy, Jean-Luc: «Marginalia», en Cariolato, Alfonso: *Le geste de Dieu*, La Transparence, 2011, p. 14.

⁹⁹ “Hacernos cargo de «nosotros» en cuanto «existencia desnuda» no puede ser determinado desde la consideración de la Ética en cuanto disciplina o saber tal como lo ha determinado siempre el pensamiento metafísico. En ese sentido también podemos seguir considerándonos irreductiblemente heideggerianos”. Rodríguez Marciel, Cristina: *Nancytropías*, op. cit., p. 93.

¹⁰⁰ Nancy, Jean-Luc: *La pensée dérobée*, p. 103.

¹⁰¹ “De hecho, tendremos que mostrar hasta qué punto el «pensamiento del ser» –que es el principal título, incluso el único de este pensamiento– no es otra cosa que un pensamiento de lo que Heidegger denominó «la ética original», y que por consiguiente lo es de parte a parte, en todos sus desarrollos. En particular, se mostraría sin dificultad que el famoso «giro» (la *Kehre*), cuya caracterización más precisa es la siguiente: paso de la *ontología* a la *ontología* (conforme a los términos empleados en los *Beiträge*), corresponde en el fondo a una acentuación, a una agravación o a un «pliegue» del motivo ético”. En *Ibidem*, p. 87.

¹⁰² Nancy, Jean-Luc: «La voix libre de l’homme», en Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *Les fins de l’homme*, París, Galilée, 1981, p. 176.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 178.

Lo que esa ley proferida por la conciencia demuestra es que en esta especie del desdoblamiento del “yo” que tiene lugar en la *Bewusstsein* –pues ¿es posible determinar quién habla a quién en este juego?–, está actuando “una alteridad o una *otrecidad* [autricité] de *ego* en su egoidad y antes incluso de todo *alter ego*”¹⁰⁴. La “eticidad imperativa” destituye, también, al sujeto de la metafísica. De ahí que su valor radique “en su orden y no en la culminación del sentido de esta orden o, más bien, en la del sentido *buscado* por esta orden”¹⁰⁵. No se trata de una apuesta por un formalismo ético, que dejaría en un segundo plano el contenido, el “sentido” de la orden, sino de situar el “sentido” de la ley en ese enunciarse que mina toda identidad. Es en este punto es donde haría su aparición Heidegger y su filosofía sobre el ser que lo entiende como un “hacer sentido”: “este «hacer» no es un «producir». Es, precisamente, actuar o conducirse. La conducta es la completitud del ser”¹⁰⁶. El hombre crea sentido, actúa, gracias a que no se le impone sentido alguno. Su libertad procede de esa tarea en la que está comprometido desde que nace –desde que es “arrojado”, desde que “es-con”–: la tarea del crear sentido. Hasta aquí la proximidad con Heidegger es absoluta. La apelación al *Dasein* a hacerse cargo de sus posibilidades desde el mundo de sentido en el que está situado –o desde el mundo *como* sentido–, forma parte de la “existencia auténtica”, que el mismo Heidegger, por cierto, habría rechazado que fuese un motivo ético. Y a decir verdad no lo es si se toma la ética como un ámbito separado de la ontología. Pero si se asume, con Heidegger y con Nancy, que la ex-istencia tiene que ver con “la conducta del estar abierto al crear-sentido”¹⁰⁷, entonces ambos, ética y ontología, son inseparables y, más importante aún, ninguno de ellos goza de primacía respecto al otro. En definitiva, el sentido, al que pronto regresaremos, “no es una determinación de fin, de valor o de alcance de la existencia: es la existencia que toca al ser, es decir, el existente en su proximidad y en su distancia íntima con su propia apertura, es decir, con aquello en donde él existe propiamente y en donde él es «para sí» así como «para el mundo»”¹⁰⁸.

Reformulemos entonces el “imperativo categórico” nancyniano, sin olvidar las anteriores versiones: “mantener el abandono del ser”, “mantener la desnudez de los cuerpos”. Si la existencia es la exposición (y *expeausition*) a un crear-sentido, y ésta es una tarea ética que implica evitar todo tipo de clausura –el significado, la identidad, el

¹⁰⁴ *Id.*, p. 180.

¹⁰⁵ *Id.*, p. 179.

¹⁰⁶ Nancy, Jean-Luc: *La pensée dérobée*, op. cit., p. 89.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 95.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 101.

Sujeto, la substancia, el Sentido...–, lo que la eticidad imperativa demanda es “mantener la apertura de (que es) el ser”. Quien primero ignoró la voz de esa conciencia fue el propio Heidegger, al transformar la apertura ontológica y originaria de la existencia, del sentido, en una supeditación a *un* sentido determinado del ser: el ser del pueblo alemán como sentido. Es preciso, de nuevo, corregir a Heidegger, ir más allá del punto en el que él se quedó voluntaria o involuntariamente. Y ese punto es el del “afuera”:

Heidegger señala el afuera o lo cierra al mismo tiempo que lo abre. Tal es, quizás, la ambivalencia del *Er/Ent-eignis*, apropiación *desapropiante* que permanece deudora de una *propiación* general cuyo pensamiento [...] consiste para empezar en mantenerse *fuera*.

Tal es la impronta y tal es la tensión que me han atrapado en Levinas.¹⁰⁹

Tarde o temprano la filosofía de Jean-Luc Nancy tenía que vérselas con las de Emmanuel Levinas. En cierto modo, los dos tienen como gran referente a Heidegger, al que convierten en su interlocutor en muchos de sus textos. Y ambos coinciden en detectar en las exposiciones heideggerianas una reticencia a abordar cuestiones que quedan sin resolver, como la del *Mitsein* o la de la relación entre ética y ontología. No es, pues, extraño que pese a la aparente distancia no sólo temporal sino también intelectual que los separa (Levinas se forma en la fenomenología y en la tradición del pensamiento judío; Nancy en el catolicismo y en las filosofías de la diferencia post-nietzscheanas), Nancy se haya ocupado de la filosofía levinasiana en unos cuantos trabajos¹¹⁰.

Hay que tener presente, me parece, y por mi parte así lo hago, que los grandes motivos que hacen emblemática su obra [la de Levinas] –el “otro”, la “ética”, la “responsabilidad”– ocupan su lugar sólo después de haber sido dispuestos sobre el fondo de este *afuera* que precisamente no constituye un fondo. [...] Si Levinas me interesa es porque reabre siempre su pensamiento al afuera.¹¹¹

Estas líneas ofrecen las claves de la lectura que Nancy hace de Levinas, interpretación en la que como es evidente domina el elogio. El hecho de que en el pensamiento de este último tengan presencia destacada dos instancias tan próximas a la onto-teología como son “Dios” y el “Otro”, parece exigir sin embargo un

¹⁰⁹ Nancy, Jean-Luc: «Hors tout», op. cit., p. 389.

¹¹⁰ Entre ellos «L’amour en éclats» –en *Une pensée finie*–, «Hors tout», «L’équivocité de l’amour» o «Exégèse de l’art».

¹¹¹ Nancy, Jean-Luc: «Hors tout», op. cit., p. 387.

distanciamiento. Nada es más ajeno a la obra de Nancy que la idea de un “fondo” – variante del *Úpokeímenon*– que muy bien podrían encajar con esas dos figuras. No obstante, el movimiento hacia el afuera, el impulso a salir, son tan poderosos en Levinas que ni siquiera esa tentación onto-teológica consigue anular su fuerza. Podría decirse que para Nancy Levinas es el gran pensador de la exposición, del exceso. Y es eso lo que podría haber hecho de él el filósofo ético por excelencia, pues el *ethos*, como vimos, no consiste en otra cosa que en “tener o en mantenerse *fuera*”. Sólo ahí, en el afuera –en el *da*– pueden darse relaciones entre seres singulares plurales, pues eso es, precisamente, lo que significa el ser o estar expuestos. Levinas supo ver muy bien, corrigiendo incluso a su maestro Buber, que la ética no puede reducirse a la relación entre un “yo” y un “tú”, pues se corre siempre el peligro de hacer del segundo un “otro yo”, un “*alter ego*”, asimilándolo. La única forma de impedir que el trato, la conducta, el *ethos*, tienda a la apropiación del otro es hacer de éste una instancia irreductible e inalcanzable, para lo cual es necesario un apoyo en una ontología que, como la heideggeriana, siente las bases de la disolución de la metafísica de la subjetividad.

Ahora bien, dejando al margen que en la interpretación que Levinas hace de Heidegger domina la incompreensión, sobre todo por lo que al “ser” se refiere¹¹², su concepción de la identidad y de la alteridad merece todos los parabienes¹¹³. También es digno de ellos su idea del “gozo de la Otredad” [*jouir de l’Autrui*], por cuanto al permanecer ese *Autrui* en una alteridad irreductible, es imposible poseerlo, quedando entonces un impulso *hacia* [à]¹¹⁴. Este movimiento, que puede ser pensado como semejante al ir y venir del sentido, a su negativa a coagularse en significación alguna, no puede tener ningún fin, pues como ya sabemos un ritmo sincopado lo impide. La apertura que de manera magistral sitúa Levinas en el “afuera” –por lo que podríamos decir que él sí que piensa en toda su radicalidad el *Da* de Heidegger–, esa abertura no puede ser obstruida, léase colmada, por una finalidad. Por emplear los mismos

¹¹² Nancy, Jean-Luc: «Jean-Luc Nancy. Entretien du 23 juin 2000», en Janicaud, Dominique: *Heidegger en France*, op. cit, p. 255.

¹¹³ Por ejemplo, cuando ya en sus primeros textos trata la “emoción” como “lo que pone en cuestión al sujeto”. El sujeto emocionado es, sin duda, el sujeto ex-puesto. Cfr. Levinas, Emmanuel: *De la existencia al existente* (trad. de Patricio Peñalver), Madrid, Arena, 2006, p. 88. O también podrían recordarse sus continuas críticas a la idea de “mismidad”, al “imperialismo del Mismo”, un Mismo que no logra, empero, apoderarse del Otro porque éste es anterior (Cfr. Levinas, Emmanuel: *Totalidad e infinito* –trad. de Daniel E. Guilloit–, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 60).

¹¹⁴ Cfr. Nancy, Jean-Luc: «L’équivocité de l’amour», en Cohen-Levinas, Danielle: *Lire Totalité et Infini d’Emmanuel Levinas. Études et interprétations*, París, Hermann, 2011, p. 196.

términos que usa Levinas, la trascendencia¹¹⁵ debe tender a la infinitud, nunca a la totalidad.

El amor, según lo analiza Nancy, podría corresponderse con este deseo de infinitud, siempre y cuando esta última no se convierta en una finalidad alcanzable. La ética levinasiana, vale decir toda su filosofía, traza entonces un movimiento que se desdobra en dos direcciones contrapuestas, lo que permite a Nancy marcar distancias. Por un lado, convertido en *eros*, el deseo, por tender a la infinitud, podría corresponderse con la “eticidad imperativa” de Nancy que no ordena otra cosa que mantener la exposición, la apertura: la infinitud. Pero he aquí que Levinas introduce otra noción que parece corregir la anterior, encaminando la ética hacia una teleología de la “generación”: el “amor”. Mientras que la primera no encuentra un objeto que satisfaga el deseo erótico, la segunda hace del amor una mediación con vistas a una creación –una “obra”–: la fecundidad, la filiación y la fraternidad¹¹⁶. Por este motivo Nancy se distancia de esta otra ética “del amor” que lo pone al servicio de esa meta: la procreación, la obra¹¹⁷. “Lo que separa la ética en cuanto tal es que lo erótico efectúa la verdad en sí, en y como el propio *eros*, sin otra prolongación, ni en la generación, ni en el compromiso de amor”¹¹⁸. De aquí provendría el gran desencuentro entre las filosofías de Levinas y Nancy, motivo al que habría que sumar la insistencia que pone Levinas en que la ética, el encuentro con el rostro del Otro, precede a la ontología¹¹⁹. Sumados ambos elementos, resulta una “metafísica del amor” que por introducir un propósito teleológico, representa un alejamiento de la ontología heideggeriana:

El amor conserva así al menos ciertos trazos de un movimiento dialéctico. Los conserva, me parece, a causa del motivo del rostro. Este representa la relación primordial como expresión de otredad y como significación. Puesto que esta significación se da al comienzo, es preciso que se desvanezca en el amor y que se reconquiste en su superación. Pero por mi parte no

¹¹⁵ A buen seguro Nancy no comparte el uso que hace Levinas de esta noción que adjetiva su empresa ética: “si las relaciones éticas deben conducir [...] la trascendencia a su término, es porque lo esencial de la ética está en su *intención trascendente* y porque toda intención trascendente no tiene la estructura *noesis-noema*”. En Levinas, Emmanuel: *Totalidad e infinito*, op. cit., p. 55.

¹¹⁶ Cfr. Nancy, Jean-Luc: *Une pensée finie*, op. cit., p. 260.

¹¹⁷ “Necesitamos indicar, pues, un plano que suponga y que trascienda la epifanía del Otro en el rostro; plano en el que el yo se transporta más allá de la muerte y se exime también de su retorno a sí. Este plano es el del amor y la fecundidad, en el que la subjetividad se plantea en función de estos movimientos”, *Ibidem*, p. 264.

¹¹⁸ Nancy, Jean-Luc: «L'équivocité de l'amour», en Cohen-Levinas, Danielle: *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas. Études et interprétations*, op. cit., p. 200.

¹¹⁹ Cfr. Levinas, Emmanuel: *Totalidad e infinito*, op. cit., p. 64.

puedo tomar la relación con el rostro más que como secundaria y constituida. Levinas la opone, y la pre-pone, “al desvelamiento del ser en general”.¹²⁰

La filosofía, el pensamiento, no puede empezar con esa “epifanía del rostro”, asegura Nancy, pues lo que con ella comienza es un movimiento dialéctico, el amor, que la trasciende para acceder a lo que se “esconde”. El rostro se convierte así en “la relación primordial como expresión de la otredad y como significación”¹²¹. El único modo que encuentra Nancy para salvar elementos de esa “metafísica del amor” levinasiana pasa por reemplazar la epifanía originaria del rostro por una “sobrevvenida del ser” (recordemos: “Lo que adviene en el *Ereignis* es, tal vez, que el mismo advenir adviene para sí, se apropia como presencia. Pero esto sólo puede advenir en el modo del sobrevenir”). Que el ser sobrevenga quiere decir que se presenta, que su modo de ser es el de una presentación, una exposición entendida como un ir y venir; un tránsito [*passage*], que es, como bien sabemos gracias al propio Nancy, un *ser-con*. El encuentro con el Otro o con la otredad es anterior a la ontología –y a la política (cuando aparece un “tercero”), a la estética...–, lo que respondería a la demanda de pensar el *con* como lo originario. Por eso en cierto sentido Levinas es discípulo aventajado de Heidegger. Añadamos, además, su afán por acabar con el “imperialismo del Mismo” tan caro al pensamiento metafísico. Sin embargo, la epifanía del rostro presupone un momento anterior al de este encuentro, que en rigor debería ser el instante por excelencia del *con*.

Lo anterior, junto a algún otro aspecto de la filosofía de Levinas en el que no hemos incidido¹²², constituye el *diferendo* entre dos pensamientos en los que la cuestión del amor ocupa un lugar muy destacado y, lo que es más importante aún, entre dos autores que asumen como tarea fundamental continuar los análisis sobre el *Mitdasein* heideggeriano, lo que los lleva, como Francis Guibal comenta, a encontrar en el amor el elemento “extrañamente alterante que abandona al vértigo de lo desconocido a

¹²⁰ Nancy, Jean-Luc: *Une pensée finie*, op. cit., p. 261.

¹²¹ Ibidem.

¹²² Un ejemplo sería la búsqueda que emprende Levinas en su etapa final de ese “de otro modo que ser”, esto es, un Decir que no caiga en “lo dicho” –juego similar, añadido, al que mantiene “la posibilidad de revelación” (*Offenbarkeit*) y “la revelación” (*Offenbarung*) en sus versiones hegeliana y heideggeriana– y que coloca en el lugar del origen (¿lo que antes ocupaba la “epifanía del rostro”?) a la “anarquía”, el “desgarramiento infligido a la esencia” [Levinas, Emmanuel: *De otro modo que ser* (trad. de Antonio Pintor Ramos), Salamanca, Sígueme, 2003, p. 50]. Para Nancy, “lo que él [Levinas] entiende como «de otro modo que ser» hay que entenderlo como «lo más propio del ser» precisamente porque se trata de pensar el ser-con más que la oposición del otro con el ser” [en Nancy Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 52 –nota–]. Curiosamente Lacoue-Labarthe también critica la alambicada expresión de Levinas no por la razón que aduce Nancy, sino porque veía en esa fórmula un giro de la ontología hacia la teología.

aquellos a quienes afecta, atraviesa y arrastra. Lejos de toda fusión comunal, el gozo y la dicha, no exentos de sufrimiento, de cuerpos sensibles y vulnerables, abiertos al tránsito, en ellos, entre ellos, a lo que los separa de sí mismos”¹²³. Por cierto, en su momento señalamos el mérito del artículo de Guibal, que por primera vez confronta, y de manera brillante, las filosofías de Nancy y de Levinas. Este autor capta agudamente que las diferencias entre ambos pensamientos, aunque encuentran en el amor un elemento clave, se explican más bien por el distinto tratamiento que recibe el problema del “mundo” y el del “sentido”, con los que el “amor” obviamente tiene mucho que ver¹²⁴. Así, si en el caso de Levinas se precisa de una trascendencia que dote de sentido al mundo, a la existencia, en el de Nancy la idea de trascendencia se funde con la de inmanencia para dar a luz la noción de “transinmanencia”, con la que su autor resalta que no hay sentido fuera del mundo, pues éste es ya la apertura, el “afuera”, lo que precede al encuentro con el rostro del Otro¹²⁵.

El otro puede ser presentado bien como el *alter ego*, bien como lo otro, el otro, diferente al *ego*; bien como el otro fuera de sí o bien como el otro en el sí; bien como “otredad” [autrui] o bien como “el Otro”, todas estas vías o todos estos aspectos, todos estos **rostros** o todos estos “inarrostrables” –cuya necesidad en todos los casos es incontestable–, conducen siempre, en el **corazón** de la noción, a una alteridad, a una alteración en donde el “sí” está en juego. El otro no puede pensarse, y no es necesario para pensar, sino a partir del momento en que el sí aparece y se aparece como “mismo”. [Los destacados en negrita son míos, J.M.]

Después de todo, puede que el desencuentro entre Nancy y Levinas resida únicamente en la parte del cuerpo que se privilegie. Para Levinas, el rostro, el del Otro; para Nancy, el corazón, el mío, pero en él también se encuentra la alteridad. De cada una de estas actitudes se desprende un gesto: de ir hacia el Otro, en el caso de Levinas; de encontrarlo en “uno mismo”, que diría Nancy¹²⁶ –por eso el encuentro con el rostro del Otro es secundario; antes ha de darse el reconocimiento de la propia identidad

¹²³ Guibal, Francis: «Sans retour et sans secours», en Guibal, Francis y Martin, Jean-Clet: *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, op. cit., p. 71.

¹²⁴ Ibidem, p. 89.

¹²⁵ Casi como de pasada, Guibal introduce una interesante objeción a la crítica que hace Nancy a la “epifanía del rostro” levinasiana que bien merece un comentario. Se pregunta este autor si al considerar “secundaria y constituida” la relación con el rostro, Nancy no estaría remitiendo “implícitamente a otro *arché*” [*Id.*, p. 65, nota 2]. Probablemente el aludido respondería afirmativamente, pero añadiendo de inmediato que ese origen no puede ser pensado como un fundamento, sino como la “exposición” que, como venimos viendo, aun siendo “originaria” desbarata toda idea de *arché*.

¹²⁶ “yo llevo al otro en mí siguiendo al ley de su división estremecedora en mi seno y que lo va a distinguir de mí. Así es como el sujeto se subjetiva: siendo soporte del otro”. En Nancy, Jean-Luc: «Ipsos factos cogitans ac demens», en *Derrida pour les temps à venir*, op. cit., p. 138.

alterada-. Pero en ambos casos es el amor la forma que adopta la relación entre las singularidades y el principio de toda construcción ética basada en la responsabilidad. En este sentido reconoce Levinas lo siguiente:

Dudo en emplear el término “amor”, desconfío mucho de él; a menudo digo que nunca he empleado la palabra “amor”; la palabra “responsabilidad”, tal como la empleo, es el nombre preciso del amor, el amor sin concupiscencia, el amor sin reciprocidad –de algún modo, una relación irreversible-. Me gustaría decir al respecto que para mí esta irreversibilidad de la relación con la otredad es tan importante que pienso que es la anilla del tiempo, la diacronía misma.¹²⁷

5. Boca

Responsabilidad, como es obvio, ante el mandato, ante la “eticidad imperativa”, ante “la ley del corazón”, como la denomina Blanchot tras haber leído estas palabras de Nancy: “la única ley del abandono, como la del amor, es la de permanecer sin retorno ni socorro”¹²⁸. ¿Cómo morar en el abandono? ¿Cómo resistir en este espacio de soledad al que paradójicamente nos empuja el amor? “Estar solo es estar preso del amor de sí sin objeto, de la locura que llega ante este vacío abierto por la boca de donde sale «ego», sin cara a cara ni *vis a vis*, sin ninguna cara ni superficie”¹²⁹. Según esto, el amor no es una entrega absoluta al otro, una renuncia al sí mismo en beneficio de la persona amada. No, amar es el acto más egoísta que puede concebirse, siempre que se entienda por egoísmo todo lo contrario a enclaustrarse en la inmanencia de lo idéntico, de lo propio¹³⁰. Amarse a uno mismo implica, pues, reconocer en el fondo, y *como el fondo*, al

¹²⁷ «Entretien Levinas-Ricoeur», en Cohen-Levinas, D. y Trigano, S: *Emmanuel Levinas, philosophie et judaïsme*, París, In Press, 2002, p. 16. Resulta cuando menos curioso esta reticencia de Levinas a conceder al amor un lugar importante en su obra. En *Totalité et infini* es un motivo central, clave para contraponerlo a ese “eros” sinónimo de concupiscencia, de gasto inútil, que diría Bataille, por no producir obra alguna –por no *trascender*–, todo lo contrario a lo que sucede con ese “amor” que da como fruto la fecundidad: el hijo. En definitiva, podríamos afirmar, con Nancy, que la cuestión del amor es en Levinas, como poco, “equivoca”.

¹²⁸ La frase de Nancy la toma Blanchot de «L’être abandonné» y la incluye en su comentario a *La communauté désœuvrée*. Por su parte Nancy regresa a este análisis que le dedica Blanchot en *La Communauté désavouée* (París, Galilée, 2014), p. 61 y ss.

¹²⁹ Nancy, Jean-Luc: «Ipso facto cogitans ac demens», en *Derrida pour les temps à venir*, op. cit., p. 136.

¹³⁰ En su ensayo «Notes on Nancy’s rewriting of *Being and time*» Simon Critchley le da la vuelta a este argumento para demostrar que Nancy sigue preso de una metafísica de la subjetividad que en último término tiende a apropiarse del otro, convirtiendo a la alteridad en “lo Mismo”: “en términos más hegelianos, parecería que el sí mismo en Nancy se constituye por medio del deseo de reconocimiento, la dialéctica de la intersubjetividad que define al Sujeto mediante su apropiación de la alteridad absoluta. El

corazón que exapropia, al intruso que expone el “yo” al “otro”. Amarse a sí mismo es amar al otro que hay en mí, al otro que yo soy. Este es el punto de partida de lo que podríamos denominar la “ética del amor” nancyniana, basada, como en el caso de Levinas, en una responsabilidad que tiene un precedente en la (no) ética heideggeriana:

La ética aquí comprometida se compromete a partir del nihilismo –como disolución general del sentido–, pero como el reverso exacto del nihilismo –como actualización del crear-sentido como actuar requerido en la esencia del ser–. Se compromete entonces también conforme al tema de una responsabilidad total y unida al sentido y a la existencia. (Sólo podemos señalar de pasada la importancia de la cuestión de la responsabilidad. Discretamente explícita, como la cuestión de la propia ética, este asunto tiende nada menos que al “ser-responsable del ser hacia sí mismo, el propio ser-sí”, el cual nada tiene, en principio, de solipsista o de egoísta, sino que contiene por el contrario la posibilidad y la necesidad del ser-responsable hacia lo otro [*autrui*]).¹³¹

Frente al solipsismo de cierta concepción del amor, la de Nancy abre la posibilidad de un hacerse cargo del otro con un sentido indudablemente ontológico. Existir es ser responsable: de la propia existencia y del hecho de que precisamente por ex-istir, se *es-con*. Por algo Nancy identifica esta responsabilidad con el *conatus* como “la propia esencia del ser”¹³². En la medida en que el “yo” ex-iste, se encuentra con un “exceso infinito de «mí» sobre mí-mismo, mi propia «ek-sistencia», como lo escribe Heidegger, inseparable de de mi relación un otro al que estoy expuesto y abierto. Este otro no es otro individuo, sino que es, en todo sujeto y entre todos nosotros, todos los entes, este mismo exceso vuelto y tendido hacia el afuera del mundo abierto en medio del mundo”¹³³. Y añade a continuación Nancy una idea que ya nos resulta familiar: que sólo Levinas ha sido capaz de pensar este exceso que abre al afuera y que conduce al

otro es mi otro u otro para mí, una lógica que siempre debe pensar la intersubjetividad según el modelo del *amor*” [Critchley, Simon: «Notes on Nancy’s rewriting of *Being and time*», en *Ethics*, Londres, Verso, 2009, p. 251]. El propósito de Critchley es el de fundamentar la política en el pensamiento ético levinasiano, para lo cual es necesario hallar figuras políticas que mantengan la irreductibilidad de la alteridad. Nancy, según este filósofo, aboga por una especie de “solidaridad” basada en el *Mitsein* heideggeriano que niega esa separación necesaria para que se produzca el encuentro con el otro a partir del cual pueda tener cabida la política. La incompreensión del planteamiento nancyniano no podía ser mayor, algo que choca viniendo de un autor que conoce bien su obra. Limitándonos a lo que nos ocupa, es difícil de entender por qué considera Critchley que el amor está en Nancy al servicio de la apropiación del otro, cuando precisamente es lo que expone a ambos, al “yo” y al “otro”, obligándoles a reconocer que los dos “comparecen” juntos. Quizás debiera este filósofo repasar el concepto de “comparecencia” de Nancy y no aferrarse en demasía a un propósito tan cuestionable como es el de asentar la política en la ética levinasiana.

¹³¹ Nancy, Jean-Luc: *La pensée dérobée*, op. cit., p. 95.

¹³² Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 210.

¹³³ Nancy, Jean-Luc: *La Déclosion*, op. cit., p. 85 (nota).

pensamiento –ético, ontológico...– a superar la dimensión individual para encaminarse hacia “lo común”, es decir, al *con*. Las diferencias entre ambos autores, deudores como es evidente de Heidegger, ya han sido comentadas. Pero en este punto quisiéramos destacar de nuevo que la vertiente ética de la filosofía de Nancy tiene el mismo punto de partida que la levinasiana: la “existencia”, el “afuera”, la “responsabilidad”... un cierto Heidegger, por tanto. Los diferendos no tardan en hacer su aparición, hasta el punto de que sea lícito preguntarse, como hace Nancy, si él y Levinas hablan de lo mismo cuando se refieren a la ética:

Sería el momento de decir en este punto que al final no se sabe bien qué quiere decir “ética” en E.L., ni, por lo demás, la mayoría de las veces (por ejemplo, en Spinoza). En efecto, E.L. ha escogido esta palabra para desmarcar su pensamiento de la ontología, allí donde Heidegger sólo lograba desprenderse de ese término con dificultad (negando o aniquilando el “ser”, rehabilitándolo, etc.). Al hacerlo, oponía a la ontología, no la moral –como si estuviese replegada en una posición modesta, en retirada–, sino por el contrario un movimiento más antiguo y que iba más lejos que la posición del “ser” o de un “ser”. Este movimiento podemos relacionarlo con lo que Kant (al que rara vez menciona, hasta donde yo sé) dice de la Razón pura: que es “práctica” por sí misma. Es decir, esencialmente dotada de *praxis*, de este actuar que produce [*opère*] no una obra, sino al agente o al sujeto del propio actuar.¹³⁴

No hay ética sin *praxis*, sostiene Nancy siguiendo a Kant. Es decir, tomando lo que cada uno de estos términos significa para nuestro autor, toda relación con la alteridad – el *con*– actúa sobre el “yo”; no tiene más efecto que este: modificar al sujeto ético. A lo largo de la trayectoria de Nancy pueden encontrarse desarrollos de esta idea normalmente contrapuesta a la *poiesis* en cuanto producción de obras¹³⁵. Una vez más, la ética es inseparable de una ontología, la del *con*, que se traduce en un *hay que* amar al otro “en el sí propio”. Este amor no produce nada –ni hijos, ni fusión de los amantes–,

¹³⁴ Nancy, Jean-Luc: «L'équivocité de l'amour», en Cohen-Levinas, Danielle: *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas. Études et interprétations*, op. cit., p. 199.

¹³⁵ Por ejemplo: “la *praxis* no es el dominio de unos medios con vistas a un fin, sino la transformación sin fin del sujeto del sentido en sí mismo” (en Nancy, Jean-Luc: *La pensée dérobée*, op. cit., p. 43); “la transformación es una *praxis*, no una *poiesis*, una acción que efectúa al agente, no a la obra” (en Nancy, Jean-Luc: *Le Sens du monde*, op. cit., p. 19); “si por consiguiente [la libertad] es, pese a todo, una *poiesis*, en el sentido, esta vez, de lo que «hace venir al ser», se trata de una *poiesis* que no hace venir ni al ser de la esencia (el plano, si se quiere), ni al ser de la sustancia (la piedra, el mortero), sino solamente al ser de la existencia. Es necesario pensar en este punto una *poiesis* que sea, en sí misma, una *praxis*” (en Nancy, Jean-Luc: *L'expérience de la liberté*, op. cit., p. 113). Prácticamente todas las obras de mayor enjundia de Nancy (*Être singulier pluriel*, *Le Sens du monde*, *Une pensée finie*, *La pensée dérobée*) contienen alguna reflexión sobre la *praxis*, como por otra parte es lógico habida cuenta de que ese actuar que afecta al agente no es otra cosa que una modalidad del *ser-con*.

pero sí actúa en el sujeto desposeyéndolo de su identidad, revelándole que ésta está atravesada por los demás. Por eso todo mandato ético abre el espacio y el instante para una decisión siempre *práctica*; y amorosa. Precisamente es la “decisión” un elemento clave en el pensamiento ético de Jean-Luc Nancy. Decisión que hay que tomar ante la llamada de la “eticidad imperativa”, lo que configura un recorrido corporal que transcurre por los siguientes *lugares*: boca-voz-oído. Veámoslos con detenimiento:

1) En el comienzo estaba la boca. Recordemos estas palabras de Nancy: “estar solo es estar preso del amor de sí sin objeto, de la locura que llega ante este vacío abierto por la boca de donde sale «*ego*»”. No habría proferación del *cogito* sin un punto de articulación, sin unos labios que se abrieran y cerrasen a ritmo sincopado para querer decir un “ego sum” que siempre se vuelve, peligros del habla, un “ego *cum*”. La boca es, pues, el origen de todo: ética, política, estética, ontología... Todo se expone cuando la boca se abre. Y en esa exposición necesaria para la (auto)constitución del “ego”, paradójicamente éste se destituye:

Con Descartes, el pensamiento se instala como una identidad anterior a toda distinción entre la intuición y el concepto, se instala, si se quiere, como la intuición de su concepto. Pero es *en* la génesis de esta identidad en donde esta identidad se hunde. Es allí en donde le *sucede* y es lo que tenemos que reconocer. La identidad se horada con su propia abertura. [...] Para que esta tarea [...] se acometa, es preciso que el Sujeto se abra. En esta abertura vacía –oído y boca, como se verá, boca que ve, oído que habla, oído obturado [*bouché*], boca ciega– el Sujeto de *depone*, en todos los sentidos de la palabra. Depone su certidumbre en el borde de esta apertura.¹³⁶

El “ego sum” agota la esencia del sujeto en su enunciación. Pronunciar “ego”, dice Nancy, implica situarlo en un espacio de apertura señalado por esa vocal final que hace pensar en un orificio del que a punto está de salir algo: “la boca es la abertura de *Ego*, *Ego* es la abertura de la boca. Lo que sucede allí es que *Ego* se espacia”¹³⁷. Y a pesar de la insistencia de Nancy en recordar que “boca” procede de *bucca*, “el movimiento, la contracción y/o la distensión de soplar, del comer, del escupir o del hablar”¹³⁸, a pesar de que sólo debemos prestar atención a la boca misma en cuanto lugar y gesto, o en cuanto síncope, no podemos evitar estar expectantes ante lo que pueda salir de ahí. Y

¹³⁶ Nancy, Jean-Luc: *Ego Sum*, op. cit., pp. 36-37.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 162.

¹³⁸ *Id.*.

he aquí que lo que surge de la boca no es comprensible. No se trata de un discurso, salvo que sea el del síncope, o de una declaración, salvo que sea de amor. Lo que emite la boca es un grito de libertad:

si la libertad da el pensamiento al pensamiento –aunque no le dé sólo algo que pensar–, lo hace en la experiencia materialmente trascendental de una *boca* cuya abertura, ni substancia ni figura, no-lugar en el límite del cual el pensamiento pasa al pensamiento, el pensamiento prueba fortuna y acepta el riesgo (*experiri*) de pensarla, con la intensidad inaugural de un grito.¹³⁹

La libertad es el *a priori* de la ética. Nancy recuerda con frecuencia que aquélla, tal y como él la concibe, no es “la autoposición de un Sujeto” –un “ego” diciendo “ego sum”–, ni “el libre arbitrio del sujeto individual”. Antes bien, la libertad es lo que en el individuo “no pertenece al individuo”, esto es, “la posibilidad de ser interpelado por el otro”, “desde la alteridad del otro”¹⁴⁰, a lo que habría que añadir que esta alteridad en realidad reside en el fondo de cada uno: en el corazón. La libertad, que no deja de ser otro nombre para la “exposición”¹⁴¹, ha de estar presupuesta para que pueda darse una acción verdaderamente sujeta a la ética, lo que quiere decir que tal acción producirá una modificación en quien la ejecuta, pues como ya se sabe la ética es siempre *praxis*. Y lo es porque el efecto que produce en el sujeto libre es una liberación: la liberación de sí necesaria para que haya *con*: “la libertad es libertad-con o no es nada, pues no es ni la independencia, ni la autonomía, ni el libre arbitrio de un sujeto –y tampoco las independencias de muchos sujetos yuxtapuestos, incluso aunque se los imagine sin oposiciones–, sino que es la liberación del sujeto: su salida de la compacidad del ser”¹⁴².

Lo que sale de la boca es el grito de la libertad, el grito que es la libertad, necesario para que *ego* halle su espacio –la exposición– en el que es *con*. Y es un grito que muy bien podría pasar por una risa entrecortada. El sujeto se entrega a la risa, se ríe “de buen grado”, o como se dice en francés, y como recoge Nancy, “*de bon coeur*”¹⁴³, boca y corazón ligados en esta risa sincopada sin comienzo ni final.

¹³⁹ Nancy, Jean-Luc: *L'expérience de la liberté*, op. cit., p. 118.

¹⁴⁰ Cfr. Nancy, Jean-Luc: *L'impératif catégorique*, op. cit., p. 31.

¹⁴¹ “Pero la propia libertad es la experiencia, y el propio cuerpo es la experiencia: la exposición, el tener-lugar”, señala Nancy en *Corpus* (op. cit., p. 89).

¹⁴² Nancy, Jean-Luc: *Hegel. L'inquiétude du négatif*, París, Hachette, 1997, p. 104.

¹⁴³ “Reímos *de bon coeur* pero sin ingenuidad ni niñería [...]. El reír es también –es o bien efectúa– reducción a la nada del sujeto de la espera”. En Nancy, Jean-Luc: «Monogrammes III», en *Digraphe* n°22-23 (1980), p. 222 y 223. En este mismo texto Nancy compara el reír con un despojarse [*dénuelement*] que tiene mucho, añadimos, de desnudez [*dénudement*].

2) “«Yo» [Je] exige una boca que se abra, y que yo de antemano me haya arrastrado, precipitado, fuera de mí, que me haya abandonado. La voz es ya un abandono”¹⁴⁴. No es del todo cierto que los labios únicamente sirvan para trazar el contorno de una concavidad, “la caverna de la boca que no habla”¹⁴⁵. Son también el umbral que atraviesa una voz procedente de esa profundidad y que no es *invocada* dado que la boca no habla, lo que no significa que permanezca en silencio. Voz intemporal e inmemorial, ar(r)real, propiedades todas ellas del ser abandonado, del ser como abandono. Esta voz, aparentemente tan próxima a ese *logos* divino con el que todo comienza, o a ese flujo de la conciencia con el que arranca la reflexión ética, nada tiene que ver con ninguna de ambas. Con la primera desde luego que no, pues la voz de la que Nancy habla ni es *el* origen ni es única. “En la medida en que la superación ya se ha abismado en el comienzo, el comienzo de la *aufheben* es una voz, una lengua o una palabra, que se articula y se acentúa sola, sin origen y sin gramática”¹⁴⁶. De nuevo el movimiento dialéctico es frustrado cuando se sitúa en su inicio una instancia carente de origen que no puede ella misma presentarse como tal. La voz del abandono *aboca* al sujeto de la dialéctica a permanecer en este no-lugar increado, nunca superable y que es, precisamente por lo anterior, la dimensión del ser. Por eso la voz, además, no sólo no es original; tampoco es única, pues si hablamos del ser, nos referimos siempre a un *ser-con*. El *con* debe acompañar a la voz, y ello sólo es posible si se introduce en su singularidad la pluralidad de su (com)partición que ya está presente en ese *logos* que se ha convertido en “la articulación previa a las voces en la que sin embargo las voces ya se articulan y se comparten, se reparten”¹⁴⁷.

“Partición de las voces: nunca hay una única voz, y la voz del sentido *es* la decisión, cada vez, de una voz singular. Libertad”¹⁴⁸. La autonomía de la voluntad debe identificarse con la decisión de cada voz singular plural. Antes vimos cómo para Nancy la célebre «ley moral en el fondo de mi corazón» (¿dónde si no iba a estar?) es la voz absoluta de la conciencia absoluta. Pero el hecho de que la voz se presente en un *partage*, partida, repartida y compartida *con* otras voces, confiere al dictado de la voz que (se) decide, voz de la ley, *juris-dicción*, un matiz particular: “la voz en general, y la

¹⁴⁴ Nancy, Jean-Luc: *L'impératif catégorique*, op. cit., p. 143.

¹⁴⁵ Nancy, Jean-Luc: *À l'écoute*, París, Galilée, 2002, p. 49.

¹⁴⁶ Nancy, Jean-Luc: *La remarque spéculative*, París, Galilée, 1973, p. 48.

¹⁴⁷ Nancy, Jean-Luc: *Le partage des voix*, París, Galilée, 1982, p. 82.

¹⁴⁸ Nancy, Jean-Luc: *L'expérience de la liberté*, op. cit., p. 195.

voz de la juris-dicción *soberana* en particular, ¿es en definitiva indivisible, atómica? ¿No estará ya dividida cuando (se) enuncia?”¹⁴⁹.

En efecto, así es. La autonomía, es decir, el hecho de que el sujeto –de la moral, de la ética... cualquier sujeto– se dé a sí mismo su propia ley presupone, lo acabamos de ver, la libertad¹⁵⁰, entendiendo por tal la abertura ontológica que es la exposición. Y que es, también, la boca. Pero para que esto se produzca, para que el individuo se convierta en legislador, es preciso que se haga cargo de su condición soberana y dicte su ley. Como toda dicción necesita de una voz que la enuncie, al menos en un sistema de pensamiento fonocéntrico como es el occidental, parece acertada la intuición de Nancy. Por eso podemos decir con él que la autonomía del individuo, por ser un espacio de (com)partición de voces, es otra figura del *con*. Cualquier voz autónoma y singular es al mismo tiempo una voz heterónoma y plural¹⁵¹. Por ejemplo, la voz de la conciencia kantiana; o la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo.

Este último punto es fundamental para resolver si la postura que sobre la ética mantiene Nancy se dirige hacia una ética formal o hacia una ética de contenidos y prescriptiva, y si, sea cual sea su opción, tiende o no hacia la universalidad de la ley. “La ley es precisamente que yo no me auto-produzco como legislador, sino que tengo por tarea legislar de manera universal. Mi libertad no se presenta como auto-suficiencia, sino como destinación a esta legislación universal, o como destinación al juicio de los fines”¹⁵². Fines que no son “la forma de la ley, sino el fondo-figura de la presentación o de la patencia”¹⁵³. Presentación, léase exposición o emisión de la voz.

Pero la voz no sería tal si no fuese emitida por alguien y si no hubiese otro que escuchase su contenido, aunque no fuese otra cosa que su propia enunciación. En la cuestión de la voz intervienen, pues, un *quién*, un *qué* y un *a quién*. Un *quién*: dado que la voz está en *partage*, (com)partida, su origen no puede ser otro que el *con*, que adopta

¹⁴⁹ Nancy, Jean-Luc: «La juridiction du monarque hégélien», en Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *Rejouer le politique*, París, Galilée, 1981, op. cit., p. 84.

¹⁵⁰ También presupone, puesto que la autonomía es “la legislación por *sí* en la que el *sí* no preexiste” (en *L’expérience de la liberté*, op. cit., p. 138), que quien se da su propia ley esté ex-puesto.

¹⁵¹ “La autología es intrínsecamente heterología”, afirma rotundamente en *La pensée dérobée* (op. cit., p. 59).

¹⁵² Nancy, Jean-Luc: «Dies irae», en VV.AA.: *La faculté de juger*, París, Ed. Minuit, 1985, p. 44. Parece indudable que Nancy está aludiendo indirectamente al famoso veredicto de Sartre: el hombre es un ser condenado “a ser libre”. Respecto a los contenidos de la ley, es obvio que no pueden estar dados de antemano, lo que equivaldría de algún modo a suturar los labios, la libertad, antes de haber articulado sonido alguno. “Es ella [la decisión], o la libertad, el *ethos* en el fondo sin fondo de toda ética. Los contenidos y las normas tenemos que decidirlos. Tenemos que decidir las leyes, las excepciones, los casos, las negociaciones. Pero no hay ni ley ni excepción para la decisión”. En Nancy, Jean-Luc: *L’expérience de la liberté*, op. cit., p. 247.

¹⁵³ Nancy, Jean-Luc: *Les Muses*, op. cit., p. 68.

la forma de un “sujeto resonante”: “se trata de remontarse desde el sujeto fenomenológico, punto de intencionalidad, a un sujeto resonante, espaciamiento intensivo de un rebote que no culmina en ningún regreso a sí sin que de inmediato relance en eco una llamada a este mismo sí”¹⁵⁴. Un *a quién*: según lo anterior, quien escucha la voz en eco de aquel sujeto soberano es este mismo, el individuo libre: la libertad. “El hombre que escucha esta voz, sin quizás poderse escuchar a sí mismo en ella, no es un ente-ante. Su entidad no se predica; se interpela, pone y depone al mismo tiempo por la orden que recibe”¹⁵⁵. Finalmente, un *qué*: “¿Qué dice esta voz sublime (la archi-escritura es una voz sublime)? [...] No dice otra cosa que la pregunta, que la cuestión –de la finitud–”¹⁵⁶.

La boca se entreabre. Está a punto de proferir la ley, la jurisdicción, el imperativo categórico, que no procede de una única instancia –código, soberano, cuerpo legislativo...–, sino de una in-finitud, “plural, heterogénea”¹⁵⁷. Pero he aquí que lo que sale de este orificio, lo originado en ese origen que es la boca, es una llamada¹⁵⁸. La voz llama, apela, y al hacerlo, da comienzo a aquella cuestión o pregunta que es la ética, como bien señaló Derrida:

El origen de la llamada que no viene de ninguna parte, cuyo origen en todo caso no es aún un “sujeto” divino o humano, instituye una responsabilidad que se encuentra en la raíz de todas las responsabilidades ulteriores (moral, jurídica, política), de todo imperativo categórico. [...] Algo de esta llamada del otro debe permanecer no reappropriable, no subjetivable, en cierto modo no identificable, suposición sin soporte, para seguir siendo *del otro*, llamada *singular* a la respuesta o a la responsabilidad. Por eso la determinación del “Quién” singular, en todo caso su determinación en sujeto, es siempre problemática. Y *debe* permanecer así.¹⁵⁹

En el siguiente punto, el de la escucha, volveremos a esta pregunta que se hacía Derrida por el “quién”. Antes hay que insistir en que “la voz que llama, es decir, la voz que es una llamada, sin articular ninguna lengua, abre el nombre del otro, abre al otro a

¹⁵⁴ Nancy, Jean-Luc: *À l'écoute*, op. cit., p. 44.

¹⁵⁵ Nancy, Jean-Luc: «La voix libre de l'homme», en Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *Les fins de l'homme*, op. cit., p. 179.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 182.

¹⁵⁷ Nancy, Jean-Luc: *Les Muses*, op. cit., p. 67.

¹⁵⁸ Llamada a la (ad)oración: “la adoración no es otra cosa, en su forma naciente al menos, que el movimiento de cantar que viene a la garganta y a los labios para nada, de ninguna parte, en una cadencia esbozada sobre una línea todavía sin melodía precisa y en una emisión sostenida en retirada de la voz formada, de la voz parlante” (en Nancy, Jean-Luc: *L'Adoration*, op. cit., p. 96). Esta adoración posee no pocas semejanzas con el respeto hacia la ley kantiana según lo interpreta Nancy. Más adelante hablaremos de ello.

¹⁵⁹ Derrida, Jacques: «Il faut bien manger», en *Cahiers Confrontation* n° 20.

su nombre, que es mi voz proyectada hacia él”¹⁶⁰. Esto explica que lo que el *cogito* profiere es la constatación de que su interior está atravesado por la alteridad; de que por tener una boca y hablar para configurar y afirmar su identidad está expuesto a la “exapropiación” antes comentada. Ahora se comprende mejor lo que separa a Levinas de Nancy. El cara a cara en el que el “yo” se encuentra con la “alteridad” puede ser interpretado como una conminación que, procedente de este *otro*, desarbola toda identidad. Pero la posibilidad de que el sujeto sea apelado no debe ponerse en la cuenta de la alteridad, pues “la posibilidad de ser *alocucionado* por el otro, desde la alteridad del otro (y no de ser homólogo a partir de la mismidad del otro), es la posibilidad de ser interpelado”¹⁶¹, y esa interpelación procede de lo más profundo de cada uno: del corazón.

La voz llama al sujeto, lo interpela y le obliga a responder: “no existe «sujeto» (lo que quiere decir, siempre, «sujeto de un sentido») sino resonando, respondiendo a un impulso, a una llamada, a una **convocación** de sentido”¹⁶² [subrayado mío, J.M.]. Finalmente, con esta otra figura, la de la “convocación”, se pone de relieve que también la voz, como el corazón, tiene que ver con el *con*¹⁶³.

3) Quien tenga oídos para oír que escuche, que permanezca “a la escucha”. “Si «entender» es comprender el sentido (ya sea en el llamado sentido figurado o en el llamado sentido propio [...]), escuchar es tender a un sentido posible y por consiguiente no inmediatamente accesible”¹⁶⁴. Si tal y como los análisis de Derrida, entre otros, han demostrado¹⁶⁵, la filosofía ha primado el sentido de la vista frente a los demás, puede que ya haya llegado la hora de que estos pretendientes den un paso al frente. A buen seguro no hay un filósofo contemporáneo que haya meditado sobre “el sentido de los sentidos” como Nancy, lo que ha hecho de él no ya sólo el “filósofo del tacto”, como solía

¹⁶⁰ Nancy, Jean-Luc: *Le poids d'une pensée*, op. cit., p. 30.

¹⁶¹ Nancy, Jean-Luc: *L'impératif catégorique*, op. cit., p. 31.

¹⁶² Nancy, Jean-Luc: *À l'écoute*, op. cit., p. 58.

¹⁶³ Federico Ferraro, Tomás Maià y Federico Nicolao han destacado la vertiente política de esta convocación: “[convocación], siempre doble compenetración: una vocación apela a otra (la convoca –y no necesariamente a reunirse, sino a relacionarse para que ambas se realicen–); y una vocación realizada o no puede tener lugar más que por la puesta en común de las vocaciones. La política es la instancia de la con-vocación. Y el «con» (*cum*) entre las vocaciones es el «punto vacío» que las permite estar separadas y juntas al mismo tiempo”. Ferrari, Federico, Maià, Tomás y Nicolao, Federico: «La convocation», en Berkman, Gisèle y Cohen-Levinas, Danielle: *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Nantes, Cécile Defaut, 2012, p. 68. Sin duda podría ser la “convocación” una de las formas que adopta el ser-con en política. Nosotros preferimos, sin embargo, el término “comunidad” en su formulación nancyniana, lo que no quita que también a ella se le puedan aplicar las palabras de esos autores.

¹⁶⁴ Nancy, Jean-Luc: *À l'écoute*, op. cit., p. 19.

¹⁶⁵ Cfr. Derrida, Jacques: *Márgenes de la filosofía* (trad. de Carmen González Marín), Madrid, Cátedra, 2006.

decir Derrida, sino también el de los restantes sentidos, empezando por el del oído. Lo cual resultaba, además, inevitable, desde el momento en que sitúa al comienzo una “(com)partición de las voces”. Nada, pues, de verdad revelada mediante un *logos*, divino o no¹⁶⁶; tampoco nada de una primera visión, como la mirada *del* y *al* otro. Todo empieza con la escucha de la llamada: “el existente es responsable de la existencia por cuanto que no le ha sido atribuida como una esencia, sino que le ha sido dirigida como una llamada, una llamada («amistosa») que emana de su propia diferencia, o de la indeterminación de ser conforme a la cual existe. La diferencia=la llamada, y la llamada=a decidir”¹⁶⁷.

Estar a la escucha implica recibir el mandato ético y obedecerlo, aunque lo único que ordene sea, precisamente, seguir a la escucha, esto es, permanecer atentos, sin esperar algo de antemano, por ejemplo que se dé un sentido –una finalidad– para la acción. Y esta no se mide por ningún resultado, sino por el hecho de que es una *praxis* que afecta a su agente. En definitiva, permanecer a la escucha forma parte de la “eticidad imperativa” que no produce obra alguna, pero que sí consigue que quien escucha esté permanentemente expuesto a lo que oye y que lo que oiga sea justo lo que mantiene esa exposición (en la) que es. Resulta entonces que en la medida en que el individuo –singular plural– *es*, está expuesto; puesto que *existe*, tiene que escuchar la llamada y decidir, esto es, hacerse cargo de esa llamada, de su propia existencia. La decisión es entonces la respuesta al mandato imperativo. No estamos lejos del “respeto” kantiano, que en la lectura de Nancy pasa por ser:

la alteración misma de la posición y de la estructura del sujeto. Por eso el respeto es simultáneamente admiración o veneración de la ley y humillación del sujeto ante ella: la ley le ordena, le ajusta su insuficiencia para satisfacer a la ley –lo que le desajusta–. El respeto es la alteración misma de la posición y de la estructura del sujeto. Es decir, que éste encara –pero sin poder desfigurar [*dévisager*]–, o que responde –pero sin *responder*– a la alteridad de la ley. Esta alteridad no es el hecho de ningún otro que se pueda distinguir, ni gran Otro ni pequeño otro, aunque determine al ser-otro de todo otro.¹⁶⁸

¹⁶⁶ En esta misma línea iría esta sugerente reflexión de Ana María Leyra: “ante la interrogación filosófica: ¿quién soy?, o científica: ¿esto qué es?, el pensamiento se adentra en el universo de la conjetura, un espacio rizomático donde las respuestas se conectan hasta el infinito, donde el sentido nos lo da un entramado de relaciones, una red que a la vez aprisiona y captura pensamientos, no un «señor del sentido» instalado en el centro, depositario del logos, que le deberá ser irremisiblemente arrebatado”. En Leyra Soriano, Ana María: *Poética y transfilosofía*, Madrid, Fundamentos, 1995, pp. 113-114.

¹⁶⁷ Nancy, Jean-Luc: *Une pensée finie*, op. cit., p. 140.

¹⁶⁸ Nancy, Jean-Luc: *L'impératif catégorique*, op. cit., p. 25.

¿Cómo responder, pues? Con decisión; con la decisión. En uno de los muchos debates que mantuvieron Jean-Luc Nancy y Jacques Derrida, autor de una “teoría sobre la respuesta”, como él mismo la calificaba¹⁶⁹, el primero ligaba la cuestión de la respuesta con la de la interpelación:

En la medida en que responder debe hacer que algo suceda, es preciso que no consista sólo en responder a una pregunta, sino que consista también, en la pregunta o a través de ella, en responder a una demanda y a una interpelación [*adresse*] [...]

Pero me parece que si la interpelación puede sin duda también, más aún, si debe pasar siempre al lado de su meta, si es siempre *destinerrante*, como dices, no obstante no puede haber conjunto –pregunta-demanda-interpelación y respuesta– más que si la interpelación, en algún lugar, ha despertado la posibilidad de la respuesta y, por consiguiente, si detrás de la respuesta hay algo que, en este caso, me gustaría llamar la resonancia.¹⁷⁰

La resonancia es el hecho de que nunca haya una única voz sino una pluralidad y una partición, que incluso cuando uno habla consigo mismo su voz resuene, se propague¹⁷¹. “Escritura” es el nombre que Nancy le da también a este fenómeno –también una “figura”, como se expondrá en el siguiente capítulo– más ontológico que físico por el cual el sentido del ser, o el ser como sentido, lejos de quedar fijado en lo escrito se disemina y es destinado a quien lee, a quien escucha. De ahí que la lectura sea, si se nos permite la expresión, el ejercicio ético por antonomasia; de ahí también que la “eticidad imperativa” acabe convirtiéndose en un problema hermenéutico, si entendemos por tal lo que tiene que ver con el “sentido”. “El pensamiento es una decisión –práctica, como toda decisión– del sujeto infinito, que se decide por esta misma infinitud, es decir que decide no atenerse a ninguna forma finita del ser ni de sí mismo. La filosofía no es, esencialmente, un saber teórico o una proposición interpretativa: es la *praxis* del sentido”¹⁷².

Según esto, la decisión sería entonces el inicio –“todo comienzo está en la decisión”¹⁷³– que saca al sujeto de la mismidad y lo arroja al ámbito del *con* por cuanto

¹⁶⁹ Por ejemplo, en «Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy», en *Rue Descartes*, nº 52 (2006), p. 92. No podemos meternos en los entresijos de la idea de la inconmensurabilidad de la respuesta o de su vínculo con la noción de “acontecimiento”. Habrá de quedar para otra ocasión.

¹⁷⁰ En Derrida, Jacques y Nancy, Jean-Luc: «Responsabilité – du sens à venir», en Guibal, Francis y Martin, Jean-Clet: *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, op. cit., pp. 171 y 173.

¹⁷¹ En Nancy, Jean-Luc: *La pensée dérobée*, op. cit., p. 169.

¹⁷² Nancy, Jean-Luc: *Hegel. L'inquiétude du négatif*, op. cit., p. 15.

¹⁷³ Ibidem, p. 14.

que es una decisión *práctica* y no *poiética*. Es inevitable confrontar esta tesis con la noción de “resolución” [*Entscheidung*] heideggeriana. A Nancy le interesa de ella el que no sea “la elección resultante de una deliberación”¹⁷⁴, sino “la decisión de existencia por la que un «sujeto» viene al mundo. Este «venir al mundo» significa nacimiento y muerte, salir de la nada e ir a la nada que son la relación con el mundo, o la relación-mundo, la (com)partición de su sentido y la existencia entera como conjunto o partición de decisiones singulares. Nos toca a nosotros decidirnos”¹⁷⁵. Existir es decidir, decidirse es actuar y esta *praxis* implica afirmar radicalmente la apertura del ser:

Nosotros pensamos, escribimos, leemos filosofía como *se* piensa, escribe y lee. Pero aquello de lo que, de esta manera, no se puede decidir es de la *indecibilidad originaria del ser-arrojado-al-mundo* (al *se*) en la cual, por la cual y como cual el ser de la existencia tiene lugar. Decidir sobre ello –o decidir sobre lo originario– sería en cierto modo abrirle su propia abertura, o abrirlo a su propia abertura. Pero la abertura así dominada, apropiada, precisamente ya no sería más la abertura que *es*. La abertura no es algo. Es el ser/estar-abierto del ser del Dasein, o su suspenso.

Lo que hay que decidir es la diferencia de la abertura consigo misma, en razón de la cual (es una razón sin fondo ni razón) *la abertura no se apropia*, y así es propiamente lo que es: existir.¹⁷⁶

El análisis que hace Nancy de la “decisión” en poco difiere del acometido por Heidegger en el caso de la *Entscheidung*, al menos en apariencia. La indecibilidad de la que habla el primero es equiparable al estado de “yecto” que debe fracturarse del único modo posible: decidiendo, esto es, existiendo. La resolución implica un asumir la propia finitud. Forma parte, además, de la existencia “auténtica”, pues “en ella surge por vez primera el ser-el-uno-con-el-otro auténtico”. Ahora bien, Nancy presenta la indecibilidad no como un modo inauténtico de ser, sino como un estado indispensable para que haya decisión e imposible de superar: “lo indecible es la mismidad de lo mismo producida por lo mismo como su alteración. Esta alteración no es la negatividad fecunda del Otro dialéctico en el Mismo: es la imposibilidad «misma» de lo mismo”¹⁷⁷. La indecibilidad permite escapar del juego de la dialéctica y enfrenta a la filosofía con la tarea de pensar un sujeto que se indecide, sin identidad sustancial, pero sí con libertad. Porque es libre, el existente “puede apropiarse su ser más propio: la abertura en cuanto

¹⁷⁴ Nancy, Jean-Luc: *L'expérience de la liberté*, op. cit., p. 178.

¹⁷⁵ Nancy, Jean-Luc: *La création du monde ou la mondialisation*, París, Galilée, 2002, p. 101.

¹⁷⁶ Nancy, Jean-Luc: *Une pensée finie*, op. cit., p. 128.

¹⁷⁷ Nancy, Jean-Luc: *Le discours de la syncope I. Logodaedalus*, op. cit., p. 13.

existencia”¹⁷⁸. Y puesto que esa apropiación es una exapropiación, debemos convenir en que se trata fundamentalmente de una *praxis* que altera al existente dejándole en permanente estado de indecisión. La decisión lo es, por tanto, de permanecer en la indecisión, en la abertura, en la libertad, en la exposición: en la *expeausition* del cuerpo¹⁷⁹.

Parecería entonces que se ha reducido la ética a una deriva del pensamiento ontológico y que no sería posible pensar ningún otro mandato ético que no sea la premisa ontológica de mantenerse en la abertura. Y en cierto modo así es. Pero de ello no se infiere ni que la ontología haga suya a la ética, ni mucho menos que cualquier consideración ética esté ausente de este planteamiento. Por el contrario, el “conjunto” “pregunta-demanda-interpelación y respuesta” no acaba en la afirmación de la decisión como esa respuesta. La decisión tiene que ver, además, con una manera novedosa de pensar el sentido, punto éste en el que Nancy conduce los análisis heideggerianos a un punto que nunca hasta entonces habían alcanzado. El sentido, nos dice este autor, no reside en la decisión, sino en el permanecer en la indecisión, por muy doloroso que resulte: “la separación que es en sí la manifestación es cada vez experimentada en singular. Como tal, la separación es dolor. El dolor –o la desdicha– no es la separación universal [...]. El dolor es, precisamente, el elemento de la singularidad de la separación: pues es a la singularidad y como singularidad como adviene”, señala Nancy en su *Hegel*¹⁸⁰. El análisis de este aparentemente fugaz motivo del dolor en la obra de Nancy merece un mayor desarrollo del que aquí podemos ofrecer. En cierto modo, según lo anterior el dolor forma parte de nuestro ser. Existir es sufrir, dolerse por el hecho mismo de la singularidad. El dolor permite ser conscientes de ella, pues el dolor es siempre el mío, el que yo siento. Ahora bien, a diferencia de la pena o del sufrimiento, el dolor no remite a una subjetividad; tampoco es “síntoma de otra cosa”: “el dolor es el momento no subjetivo del sufrimiento”. Es, diríamos, el momento plural. Ahí radica el “sentido” del dolor, que no su justificación¹⁸¹: en que hace posible que haya decisión, la del sentido:

¹⁷⁸ Nancy, Jean-Luc: *Une pensée finie*, op. cit., p. 134.

¹⁷⁹ “la decisión, si la hay, no puede ser jamás la conclusión de un argumento. Si la hay, exige un corte a igualdad de peso de las partes. El cuerpo, lo otro *del* cuerpo, su exapropiación, la deconstrucción de su propiedad, demandan una responsabilidad infinita. Responder con el cuerpo, ex-poner el cuerpo a los fantasmas”. Santos, Julián: *Círculos viciosos. En torno al pensamiento de Jacques Derrida sobre las artes*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 238.

¹⁸⁰ Nancy, Jean-Luc: *Hegel. L'inquiétude du négatif*, op. cit., p. 60.

¹⁸¹ Cfr. Nancy, Jean-Luc: «La douleur existe. Elle est injustifiable», en *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°195 (dic. 1995), París, Le Cerf, pp. 92 y 94.

Y en el espacio y la historia de la filosofía, nada puede enorgullecerse de la muerte del sentido. [...] en este espacio y en esta historia, en cada lugar, en cada instante, en cada Kant, la presentación del sentido inscribe su proposición *indecidable*. Y es, tal vez, debido a ella como se mantiene todo discurso y todo sentido. El sentido se indecide.¹⁸²

6. Sens

Regresemos a Heidegger. Volvamos, con Nancy, a otra de las claves de su analítica existencial que quedó sin desarrollar o, peor aún, que encontró un desarrollo erróneo. Se trata del “sentido”, en donde se juega, como estamos viendo, la decisión de existencia (o sea, de exposición). “El sentido es la abertura de una relación para/hacia [à] sí”¹⁸³. Heidegger debería haber llegado a esta conclusión. No fue así:

aunque este libro [*Ser y tiempo*] defina el principio de una “deconstrucción” del *sentido* como sentido *del ser*, no por ello deja Heidegger de ser deudor de un doble régimen, clásico, de la presentación del sentido: una vez como “comprensión”, otra vez como “sentir” o “sentimiento” (*Befindlichkeit*). Repite que los dos son indisociables, pero siguen siendo dos y Heidegger no cuestiona explícitamente esta dualidad.¹⁸⁴

En realidad, el mayor desacierto de Heidegger fue haber convertido en algún momento de su examen al ser en sentido, entendido éste como significación y no como un tránsito [*passage*] de sentido a sentido, sin paralizarse ni cerrarse en ninguno de ellos; en definitiva, el “pasar” como sentido, que fue la gran intuición de Hegel, pese a que su afán por resolver la dialéctica en una superación de las contradicciones, anulando las diferencias, le impidió mantenerse en este espaciamiento que es dicho reenvío entre sentidos¹⁸⁵. Tanto hablar del sentido del ser llevó a Heidegger a buscar el ser del sentido que hay que comprender¹⁸⁶, lo que implica que ya no se está *en* el

¹⁸² Nancy, Jean-Luc: *Le discours de la syncope I. Logodaedalus*, op. cit., p. 148.

¹⁸³ Nancy, Jean-Luc: *Une pensée finie*, op. cit., p. 16.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 16 (nota).

¹⁸⁵ “El sentido no es la significación o la designación, el reenvío por un significante a un concepto significado y él mismo supuesto fuera del lenguaje: más bien es la apertura de la estructura y de la dinámica del *reenvío* en general, por la cual algo como un reenvío significativo puede tener lugar: reenvío de significante a significado, él mismo acompañado de un reenvío de significante a significante conforme al juego de las diferencias en la lengua y, en fin, o para empezar, del reenvío de una voz a una escucha, sin la que ninguno de los dos reenvíos precedentes podría sólo tener lugar”. En Nancy, Jean-Luc: *La pensée dérobée*, op. cit., p. 171.

¹⁸⁶ Cfr. Nancy, Jean-Luc: *Le partage des voix*, op. cit. Remitimos, además, a la presentación de la traducción española de este libro de Nancy, en donde se explica el motivo por el que Nancy se distancia de la

sentido –y se estaría desde y porque hay decisión, apertura, exposición...–, sino que se persigue. En resumidas cuentas, se hace del sentido una significación más, cuando es aquello “anterior a toda significación, las pre-viene y las sorprende a todas tanto como las hace posibles, formando la abertura de la significancia general (o del mundo) en la cual y conforme a la cual es ante todo posible que lleguen a producirse significaciones”¹⁸⁷.

¿Sería el sentido el *a priori* de toda significación? Tal vez, siempre y cuando sea tomado como la condición para que haya reenvío, el cual, como sabemos, sólo puede darse en un espacio de apertura, en el espaciamiento¹⁸⁸. Esto, como es evidente, choca con los planteamientos de la hermenéutica filosófica en sus desarrollos más recientes: Gadamer, Ricoeur, Apel, Vattimo. Para estos autores, con todos los matices que quepa y que se deban hacer, leer un texto es una actividad que toma como referente inmediato al acto interpretativo. Recordemos, por cierto, que a diferencia de la “comprensión” (el *Vestehen*), que es un existenciario del Dasein, la “interpretación” [*Auslegung*] es un acto. Heidegger¹⁸⁹ había subordinado la interpretación, y por tanto la hermenéutica, al *factum* de la precomprensión del ser, lo que hace del “sentido” no una meta a alcanzar al término del proceso de lectura, sino el horizonte vital en el que el Dasein se mueve. De ahí la célebre afirmación de Heidegger de que no hay que buscar la manera de escapar del círculo vicioso en el que parece que nos encierra la hermenéutica (buscamos el sentido del ser aunque previamente tenemos una precomprensión del mismo), sino la forma correcta de entrar en él, pues lo único seguro es que, dado el carácter existencial de la cuestión del sentido, no se puede salir de ahí (¿cómo salir de la ex-istencia?). Si el Dasein, por el hecho de existir, es y está en el sentido, el círculo en el que se mueve es una inevitable consecuencia de ello. Ahora bien, aun cuando esta idea suponía una rectificación, cuando no inversión, de la tradición hermenéutica por parte de Heidegger, al apuntar a una noción del “sentido” como apertura existencial y no resultado del “querer decir” [*Bedeuten*] de un autor, tiempo después el propio Heidegger se desdice de lo que había dejado escrito en *Ser y tiempo*. Su búsqueda del

relectura que en los años sesenta Heidegger hace de la noción de *hermeneia* tras haber aparecido en *Ser y tiempo*. Cfr. Massó Castilla, J. y Rodríguez Marciel, C.: «Presentación», en Nancy, Jean-Luc: *La partición de las voces*, op. cit., pp. 13-27.

¹⁸⁷ Nancy, Jean-Luc: *Le Sens du monde*, op. cit., p. 21.

¹⁸⁸ “La diferencia del ser en sí mismo, o la existencia (al menos desde que se dota a esta palabra de un peso que ya no puede soportar ningún fundamento) no crea un sentido disponible en cuanto *significación*, sino que es la abertura de un espacio nuevo para el sentido, de un espaciamiento o, nos atreveríamos a decir, de una «espaciosidad»: del elemento espacioso que sólo él puede acoger el sentido”, en Nancy, Jean-Luc: *L’expérience de la liberté*, op. cit., p. 23.

¹⁸⁹ Tengo muy en cuenta para lo que sigue la crítica que en *Le partage des voix* dirige Nancy contra Heidegger por haber rectificado su inicial y rompedora concepción de la *hermeneia* como apertura.

“sentido de la *hermeneia*”, emprendido en el tardío «De un diálogo sobre el habla», pierde de vista lo que aquélla era: un anuncio, el anunciarse del sentido. Esto, y no otra cosa, es lo que está en juego en la comprensión, que tiene que ver, como apunta Nancy, con un “sentir el sentido”:

“Comprender” no quiere decir aprehender bajo un concepto determinado, sino para empezar: entrar (estar ya) en la dimensión misma de la “comprensión”, es decir, tener relación con algún *sentido*. *Nacer* al elemento del sentido, al modo singular de su presencia. Lo que es propiamente *nacer*: venir a una presencia cuyo presente ya se ha escapado, ausente en el “venir a”. Pero *venir*. Y en esta venida, “comprender”, ya haber “comprendido lo que hay ahí de presencia-en-venida, el la presencia-a, de la existencia. Haber venido al mundo: haber venido al sentido. Y al sentir *como* al sentir: no se podrá decir más, aquí, que lo que ya se ha dicho respecto al quiasmo aporético de los sentidos de “sentido”. Salvo que desdobla el “ya” del “ya comprendido”: ya se ha comprendido porque se ha sentido; ya se ha sentido porque se ha comprendido. O bien: se está en el sentido porque se está en el mundo; se está en el mundo porque se está en el sentido. Uno abre al otro, y es eso, no otra cosa, lo que se ha “comprendido”.¹⁹⁰

Por eso, cuando la preocupación por el sentido se convierte en búsqueda del Sentido, entendido como la significación que se privilegia sea cual sea la causa, se cierra la apertura a la que podría dar pie ese otro sentido *que se siente*. Si se nos permite expresarlo así, el sentido en cuanto apertura o exposición, *decide* respecto a ese otro Sentido. Decide que no puede sentirse, que es *insensato*¹⁹¹, o que debe estar ausente [*absens*]¹⁹². Inútil, por tanto, buscar ese “querer decir” con el que Husserl indicaba “en el sentido la prevalencia del querer sobre el decir. En el querer es la subjetividad la que se hace obra de sí misma: es la proyección de una interioridad supuesta en realidad de una exterioridad [...] proyección auto-instituyente de la voluntad”¹⁹³. Pero así como el querer decir puede ser leído desde la óptica del “querer” –voluntad que se constituye a

¹⁹⁰ Nancy, Jean-Luc: *Une pensée finie*, op. cit., p. 22.

¹⁹¹ “Obra de muerte [la de Maurice Blanchot], de hecho, no en el sentido de una asunción letal de la comunidad en una esencia: en el sentido en que la (com)partición es la de *morir* o gozar en cuanto morir, y la de aquello que por mi parte denominaría el acceso a lo insensato del sentido. En otros términos, el acceso a lo que resta inaccesible. Acceso sin acceso, acceso en el sentido de crisis más que en el sentido de portal o de umbral”. En Nancy, Jean-Luc: «Un commencement», en Lacoue-Labarthe, Philippe: *L'Allégorie*, París, Galilée, 2006, pp. 130-131.

¹⁹² “Lo ausente [*absent*] que es el sentido, su ausentamiento incesante, no tiene un único modo de existir. Sólo la presencia plena, acabada, tiene un modo único: es idéntica a sí misma. Pero de este modo, ella no existe, ella está ahí. El sentido existe o, más bien, es el movimiento y la huida de existir: de *ex-ire*, de salir de sí, de exceder, de exiliar. El sentido esencialmente se desidentifica”, en Nancy, Jean-Luc: *Au fond des images*, París, Galilée, 2003, p. 129.

¹⁹³ Nancy, Jean-Luc: *La Déclosion*, op. cit., p. 183.

sí misma, que se encierra–, como *querer* decir, también admite una *interpretación* como *querer decir*: “resuena de ese modo, por debajo de un decir, un «querer decir» al que no hay que dar de entrada el valor de una voluntad, sino el valor incoativo de una acumulación articuladora o profrizante aunque sin intención y sin visión de significación”¹⁹⁴.

El sentido abre una relación consigo mismo. Sentir implica sentirse sintiendo, al igual que el tocar es siempre un tocarse. La *Bedeuten* olvida la reflexividad implícita en el sentido, obvia que “querer decir” es también un “quererse decir”, con lo que se establece una distancia con uno mismo, con el sí mismo, insalvable para cualquier pensamiento dialéctico. Y la hermenéutica es uno de ellos. En *La remarque spéculative* Nancy sugiere que la “superación” [*Aufhebung*] hegeliana ha sido el modelo para la lectura concebida como interpretación. Leer sería así remontarse por un camino de contradicciones hasta dar con el fundamento y finalidad buscados¹⁹⁵. En un brillante comentario sobre esta obra de Nancy, Michel Lisse observa que el propósito de aquél no es otro que el de mostrar cómo la lectura en cuanto dialéctica se desarticula gracias al mismo Hegel. En efecto, cuando Hegel insiste en la necesidad de releer los textos, está cortocircuitando la maquinaria dialéctica, como señala Nancy, y, añade Lisse, así se demuestra que “el lector, lejos de fusionarse con lo que lee, debe regresar al texto, transformar su contenido”¹⁹⁶.

Esta lectura repetida una y otra vez, que crea sentido en su ir y venir, en su travesía marcada por un ritmo sincopado, da pie, en Nancy, a una nueva concepción de la interpretación que poco tiene que ver con las de las líneas más férreas y ortodoxas de la hermenéutica:

“Interpretar” o “descifrar” el texto no quiere decir llevar la lectura al sentido, sino, por el contrario, recomponer la cifra, todas las cifras y todos los cifrados de la letra. No es sacar la significación de su envoltura –que de inmediato se prestaría a ser arrojada–, sino, por el contrario, es desarrollar el envolvimiento como tal: desplegar pero replegando sin cesar el despliegue sobre sí mismo.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Nancy, Jean-Luc: *À l'écoute*, op. cit., p. 53.

¹⁹⁵ Cfr. Nancy, Jean-Luc: *La remarque spéculative*, op. cit., en especial pp. 19-29 y la nota 10 de la página 25.

¹⁹⁶ Lisse, Michel: *L'expérience de la lecture. I. La soumission*, París, Galilée, 1998, p. 70.

¹⁹⁷ Nancy, Jean-Luc: *Sur le commerce des pensées*, París, Galilée, 2005, p. 33.

Audazmente Nancy sugiere que esta idea de la interpretación como “recomposición” del cifrado podría estar ya implícita en la concepción tradicional de la hermenéutica: “considerar el sentido como un proceso histórico, y este proceso a su vez como un desciframiento continuo, siempre renovado y relanzado, de significaciones siempre inestables o inacabadas, es en resumen significar ya una especie de agotamiento asintótico de la significación, e indicar que el *sentido* (el sentido del propio proceso y el sentido del gesto hermenéutico) se encuentra en otro lugar”¹⁹⁸. El texto, cualquier texto, es en definitiva esta llamada que exige del lector una respuesta en forma de decisión: leer. Y quien dice “leer”, quien al hacerlo señala hacia la necesidad de mantener abierta la apertura del sentido, dice también “escribir”: “quien escribe responde al sentido; es, en la medida que escribe, la respuesta a la llamada del sentido, o más bien a la «respuesta-en-llamada» del sentido”¹⁹⁹. Responder leyendo, leer escribiendo, son las claves de aquella “ética del amor” que ha ido a dar a parar a una “hermenéutica del tocar”, pues, como ya sabemos, no hay escritura que no sea de los cuerpos, al igual no hay otra relación posible entre ellos salvo la del tocar. A todo ello se le puede llamar “excritura”, en donde resuena un existir²⁰⁰ que remite a Bataille²⁰¹. La escritura, dice Nancy, toca los cuerpos “*con lo incorporal* del «sentido»”²⁰². No pretende comunicar un sentido sino, acaso, rozarlo con un toque que lo mantenga abierto, interrumpido, sincopado, imposible de aprehender y de apropiar. Con ello, todas las pretensiones de la vieja hermenéutica se vienen abajo. Lo que antes era una labor de búsqueda –del sentido– se convierte ahora en una tarea política: una lucha de resistencia para no apropiarse el sentido. Leer es, también, resistir:

Toda escritura *se escribe*, se deposita fuera del sentido que ella inscribe [...]. ¿Quién no quisiera un sentido impenetrable, un sentido que hiciese consistencia y resistencia? Pues es la comunicación de esta resistencia la que me hace a mí mismo “dotado de sentido” –

¹⁹⁸ Nancy, Jean-Luc: *L'oubli de la philosophie*, op. cit., p. 88.

¹⁹⁹ Nancy, Jean-Luc: *La pensée dérobée*, op. cit., p. 173.

²⁰⁰ “La *excripción* de un texto es la *existencia* de su inscripción”, señala Nancy en *Une pensée finie* (op. cit., p. 143).

²⁰¹ “Bataille me comunica inmediatamente la pena y el placer debidos a la imposibilidad de comunicar lo que sea sin tocar el límite en donde el sentido por completo se invierte fuera de sí mismo, como una simple mancha de tinta a través de una palabra, a través de la palabra «sentido». A esta inversión del sentido que *hace* el sentido, o esta inversión del sentido hacia la oscuridad de la fuente de escritura, la denomino lo *excrito*”. Ibidem, p. 55.

²⁰² Nancy, Jean-Luc: *Corpus*, op. cit., p. 13.

incluido allí en **donde esta comunicación representa la no-comunicación de un “sentido”** (la no entrega de un mensaje).²⁰³ [subrayo yo, J.M.]

Ya en *Le partage des voix* Nancy había manifestado que “en la cuestión del diálogo, la cuestión es, a la vez, la interpretación y lo que llamamos la «comunicación»”²⁰⁴. El diálogo se refiere al texto de Heidegger que recoge una conversación entre el filósofo y un discípulo japonés. El objetivo de la discusión no es otro que alcanzar el sentido de la *hermeneia*, que es, como se ha dicho, un desvío de lo que se dice en *Ser y tiempo* al respecto. El diálogo persigue, pues, una meta: los interlocutores deben alcanzar un consenso, en este caso referido a *qué es* el sentido. En muchas ocasiones Nancy ha mostrado sus reticencias hacia el abuso que se hace de este término, “consenso”, lo que automáticamente le sitúa frente a estas éticas deliberativas o comunicacionales enraizadas en presupuestos hermenéuticos, como son las encarnadas por Apel, Habermas y, en menor medida, Gadamer²⁰⁵. La nota que cierra *Le partage des voix* es a este respecto de una claridad absoluta:

No es una casualidad que, como continuación de la tradición ya recordada (y que, en su vertiente teológica, supone algo así como un diálogo con Dios, lo que es muy diferente de la “divinidad” del diá-logo), la hermenéutica de Gadamer culmine en una teoría general del diálogo como verdad, y que pueda así coincidir teórica y políticamente con la visión “comunicacional” de J. Habermas. Igual que la interpretación es pensada como la reapropiación de un sentido, la comunicación se piensa, entonces, como la apropiación –al menos utópica– de un consenso razonable... Mucho más cercanos de lo que aquí planteamos estarían el pensamiento de la “comunicación” en Bataille y, aunque la aproximación pueda sorprender, el del intercambio político del habla en H. Arendt. Habrá que volver sobre esto en otro lugar.²⁰⁶

La “situación ideal de habla” de la que hablan los dos primeros les lleva a transformar el diálogo en una comunicación que persigue como *telos* al consenso, presentado a veces como un *factum*, a veces como un ideal. En cualquier caso, advierte

²⁰³ Nancy, Jean-Luc: *Le poids d'une pensée*, op. cit., p. 8. En *Nium* Nancy habla de un “resistir al sentido. La misma imagen conforma una ofrenda y una barricada” (en Martin, François y Nancy, Jean-Luc: *Nium*, Valence, Erba, 1994, p. 54).

²⁰⁴ Nancy, Jean-Luc: *Le partage des voix*, op. cit., p. 90.

²⁰⁵ La filosofía gadameriana no tiene un desarrollo ético tan explícito como en el caso de sus “alumnos” Apel y Habermas. De ahí la salvedad que hemos introducido.

²⁰⁶ Nancy, Jean-Luc: *Le partage des voix*, op. cit., p. 89 (nota).

Nancy que esta clase de comunicación acaba derivando siempre en comunión²⁰⁷. En cambio, la “comunicación” de Bataille, que Nancy tomo como referente, “no transporta significaciones: pone en contacto aperturas de sentido”²⁰⁸. Por eso no tiende a la comunión, sino a la comparecencia, de la que pronto hablaremos, y a la (com)partición del sentido.

El sentido es que lo que yo digo no sea simplemente “dicho”, sino que para ser dicho, en verdad, ha de venirme dicho de nuevo. Pero al venir a mí de esta manera –del otro–, eso también deviene otro origen de sentido. El sentido es el pasaje y la (com)partición de origen en origen, singular plural [...]. El *logos* es *diálogo*, pero el diálogo no tiene por fin superarse en “consenso”, tiene como razón de ser el tender, y sólo tender, dándole tono e intensidad, el *cum*- el *con* del sentido, la pluralidad de su surgimiento.²⁰⁹

Con esta alusión al “*con* del sentido”, el círculo que hemos ido trazando desde que comenzó este capítulo está a punto de cerrarse. Que hayamos dejado para el final la cuestión hermenéutica no obedece a que sea un asunto menor, sino todo lo contrario. Pocas cuestiones hay más relevantes para la filosofía contemporánea. Y pese a que Nancy no pueda considerarse un hermeneuta más –¡ni mucho menos!–, su aportación a esta tradición de pensamiento es fundamental. Lo que propone no es otra cosa que tomar la cuestión del sentido –que tiene que ver, no se olvide, con un cuerpo ontológico– como uno de esos desarrollos del *con* que Heidegger escamoteó. El sentido, en tanto que exige de cada individuo una respuesta a su demanda, es el comienzo del pensamiento ético de Nancy, teniendo siempre en cuenta que “comienzo” no equivale a “fundamento”, sino a “exposición”, a “existencia”. ¿Cómo responder a la llamada del sentido? Ya se ha visto: manteniendo siempre la apertura, tocando los cuerpos sin querer apropiárselos. Heidegger quiso convertir al Dasein en pastor del ser, perdiendo así de vista la dimensión plural, colectiva si se quiere, de esta tarea. El *Mitsein* puede tener un alcance ético si se tiene presente que no sólo es un modo de ser, sino también una demanda, una *con-vocación* en la que resuena una (com)partición de voces: la lectura. “La lectura –dice Paco Vidarte siguiendo a Heidegger– no es una pretensión (*Anspruch*) del lector, sino la experiencia de sentirse ya, de entrada, esencialmente

²⁰⁷ Cfr. Nancy, Jean-Luc: *L'expérience de la liberté*, op. cit., p. 92.

²⁰⁸ Nancy, Jean-Luc: *La pensée dérobée*, op. cit., p. 41.

²⁰⁹ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 110.

reclamado, interpelado, llamado, convocado, cautivado, absorbido [...] con el poder de arrastre del *Geheiß –als Anspruch–*, del *Zutrag*, del *Leiten*”²¹⁰.

²¹⁰ Vidarte, Paco: *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2006, p. 43.

III. LA *COMUNIDAD LITERARIA* O CÓMO SUPERAR EL ROMANTICISMO

1. Lo político

Hubo un tiempo, hace ya unas cuantas décadas, en el que buscar o negar las posibles implicaciones o derivas políticas de la deconstrucción se convirtió en un asunto de primer orden en el ámbito filosófico francés. Dada la fuerza con la que el pensamiento de Jacques Derrida había irrumpido en los estudios literarios, en los que habrá un antes y un después a la introducción de conceptos como “escritura”, “huella” o “diseminación”¹, y vistos los resultados cosechados por sus lecturas deconstructivas de autores situados en los dominios estético (Artaud, Jabès, Valéry), psicoanalítico (Freud), ético (Levinas) u ontológico (Hegel, Heidegger), entre otros, resultaba extraño que Derrida no se decidiese a comentar desde sus planteamientos alguno de los grandes discursos de la filosofía política. Este “olvido” era, si cabe, aún más incomprensible si se tiene en cuenta que en los años 70 aún se podían escuchar los ecos de aquel acontecimiento llamado “mayo del 68”, y que algunos filósofos muy próximos a Derrida, como es el caso de Althusser y sus discípulos Balibar y Rancière, se habían propuesto nada más y nada menos que alejar a Marx de la corriente dialéctica dominante, con Sartre como máximo representante, para ofrecer una lectura alejada de parámetros hegelianos y entregada al credo –al método– estructuralista.

No, Derrida aún no había escrito nada sobre el marxismo en aquel momento –años 70 y principios de los 80–, silencio debido, según confesó, a que por entonces no disponía de un “protocolo de lectura” de Marx que le resultase aceptable, por lo que la elaboración teórica de los grandes problemas del marxismo estaba aún “por venir”². Como es sabido, los grandes textos “políticos” de este filósofo llegarán a partir de la década de los 90 –*Espectros de Marx* es de 1993 y *Políticas de la amistad* de 1994–, demasiado tiempo, tal vez, como para que este silencio se convirtiese en lugar común y

¹ Cfr. Asensi, Manuel: *Teoría literaria y deconstrucción*, Madrid, Arco Libros, 1990.

² Derrida, Jacques: *Positions*, París, Minuit, 1972, p. 85. Tiempo después Derrida añadirá otra causa que explica su reticencia a entablar un diálogo con Marx: su deseo de evitar que su lectura se confrontase con la de Althusser e impedir así que se convirtiera en arma contra alguien tan intelectualmente próximo a él: “Althusser estaba a punto de emprender contra una determinada hegemonía, que era también una dogmática terrorífica o una estereotipada filosofía en el interior del Partido, un combate que me parecía, dentro de los límites de este contexto, bastante necesario. Pero, al mismo tiempo, yo no podía formular cuestionamientos que desde lejos hubieran podido parecerse a, digamos, aquéllos del marxismo contra el que Althusser se enfrentaba. No podía decir, aunque lo pensase de otro modo: «Sí, esto es teoreticismo y, por consiguiente, conduce a una cierta parálisis política», etc. Así pues, me encontré encerrado en una especie de angustioso silencio”. En Derrida, Jacques: *Politique et amitié*, París, Galilée, 2011, p. 25. Para una visión de conjunto de la relación entre política y deconstrucción remitimos a Massó Castilla, Jordi: «¿Utópica, aporética o indecible? Sobre política y deconstrucción », en *Pensamiento* vol. 71, nº 265 (2015), pp. 25-51.

tema de debates, como aquél que tuvo lugar en el primer congreso de Cérisy-la-Salle dedicado a Derrida, y celebrado en 1980 con el título *Les Fins de l'homme*. Como suele ser habitual en este evento, las jornadas se dividieron por líneas temáticas. En la presentación del “seminario «político»”, su director, Christopher Fynsk, retomaba la entrevista de *Positions* antes citada para lanzar esta advertencia: “si Derrida duda en comprometerse en cuestiones inmediatamente políticas (si no *politiza* su pensamiento), no deja de afirmar que su práctica *es* política, que en general la actividad filosófica es una práctica política”³. El propio aludido, presente en muchos de los debates que seguían a las presentaciones de los seminarios, daba la razón a Fynsk. Si en su trabajo no había habido hasta entonces una toma de posición clara respecto al marxismo, de ello no debía inferirse que permaneciera al margen del pensamiento político. Antes bien, para Derrida la deconstrucción es una “estrategia” de lectura a la que deben de someterse tanto los textos canónicos de la filosofía como los principales conceptos acuñados en ellos y que, siguiendo a Heidegger, están presos de una metafísica de la sustancia. Únicamente desde esta perspectiva puede entenderse su renuncia a abordar en aquel momento la filosofía marxista, habida cuenta de que en ella había unos presupuestos metafísicos, como la idea de “revolución”, que había que deconstruir previamente⁴.

Quizás fue este el momento en el que las miradas se dirigieron hacia los organizadores de las jornadas, Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy por cuanto en el transcurso de las mismas defendieron que la deconstrucción proponía una “retirada de lo político”⁵, esto es, un nuevo pensamiento de “lo político” que pudiese originar nuevas formas de (*la*) política –pronto analizaremos esta distinción, *la/lo político*–. De algún modo, aquel encuentro permitió tanto a Lacoue-Labarthe como a Nancy constatar las indudables implicaciones políticas de la deconstrucción, y hacerse así cargo de la necesidad de deconstruir los elementos metafísicos implícitos en el pensamiento político. Con esta idea ambos fundaron el mismo año el *Centro de investigaciones filosóficas sobre lo político*, en París.

Toda esta serie de acontecimientos, de herencias recibidas y aceptadas, es lo que explica que en las filosofías de esos dos pensadores, Nancy y Lacoue-Labarthe, se

³ Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *Les fins de l'homme*, op. cit., p. 488.

⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 527.

⁵ *Id.*, p. 494. El autor de esta afirmación es Lacoue-Labarthe, quien también añadió: “si quieren, el tratamiento «alusivo» de lo político, en Derrida es tal vez comparable, *mutatis mutandis*, al que tiene lugar en el último Heidegger: a partir de una cierta de-limitación de lo metafísico, el rechazo de que el pensamiento afronte [...] una acción cualquiera -esto es, un *efecto* cualquiera- en un mundo él mismo sobredeterminado, desde la culminación especulativa, por el concepto de efectividad”. *Id.*, p. 495.

buscase aquello de lo que parecían carecer los trabajos de Derrida: una reflexión sobre cuestiones políticas. Así fue al menos hasta que, como decíamos, Derrida publica sus textos más marcadamente políticos. Sin embargo, no por ello se rompió el vínculo que malintencionadamente se tendió entre Derrida, por un lado, y Lacoue-Labarthe y Nancy, por otro, como si el primero fuera el “padre” intelectual de los segundos, y como si la deconstrucción fuese la marca de filiación entre los tres, cuando lo cierto es que, influencias y reconocimientos al margen, el recorrido de cada uno de ellos siguió sus propios derroteros. Sin ir más lejos, ya vimos cómo Nancy menciona a Hegel y a Heidegger como los dos grandes pensadores en los que se reconoce. A pesar de esto, la obra de Nancy se ha situado en muchas ocasiones, demasiadas, bajo la sombra de la de Derrida. Y, para lo que nos ocupa, sus reflexiones sobre la política, o lo político, se tomaron como lo que Derrida hubiese llegado a escribir de haber querido dedicar su atención a esa cuestión. Esto es, ni más ni menos, lo que Nancy Fraser sostuvo en un polémico artículo que merece ser tenido en cuenta. Su mismo título, «The French Derrideans», sugería la existencia de una suerte de “escuela de la deconstrucción”, implantada en suelo francés y sometida a la autoridad de la figura de Derrida. La autora llega a afirmar, sin ambages, que Nancy y Lacoue-Labarthe:

Esbozan un programa para repensar lo político tomando como punto de partida la deconstrucción. Se trata de un programa que, en su pureza y rigor, es más fiel al espíritu del trabajo de Derrida que las propias observaciones del segundo [se refiere a Lacoue-Labarthe], comparativamente simplistas e izquierdistas, en Cérisy. Pero de hecho esto mismo revela, *consiguientemente*, con mucha más claridad las limitaciones de la deconstrucción en cuanto actitud que intenta confrontarse con lo político.⁶

Fraser se refiere a las palabras con las que Lacoue-Labarthe y Nancy inauguraron el mencionado *Centro de investigaciones filosóficas sobre lo político*, apenas unos meses después de la clausura del congreso de Cérisy dedicado a Derrida. La argumentación que esta pensadora desarrolla en su texto incluye una alabanza y una censura. La primera, por cuanto el esfuerzo que acometen los directores de aquel Centro representa un paso al frente en la búsqueda de las implicaciones que la deconstrucción puede tener en la filosofía política. Le habría llegado el momento, por fin, de

⁶ Fraser, Nancy: «The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?», en: Fraser, Nancy: *Unruly practices: power, discourse and gender in contemporary social theory*, Cambridge, Polity Press, 1989, p. 81.

“mancharse las manos con las luchas políticas”⁷ y, por si fuera poco, tomando como uno de los puntos de partida la filosofía de Marx. Sin embargo, el resultado distó mucho de ser el esperado por Fraser, pues una vez asentada la distinción inicial entre “la política” y “lo político”, los fundadores de la institución manifestaban en su “Apertura” que lo que iba a guiar sus análisis sería “la interrogación sobre lo político o sobre la esencia de lo político”, esto es:

lo que para nosotros debe retrotraernos al propio presupuesto político de la filosofía (o si se prefiere: de la metafísica), es decir, hasta una determinación política de la esencia. Pero esta determinación no conforma una posición política; es la posición misma de lo político, de la *polis* griega tal como se desarrolla en la edad moderna como la cualificación de lo político por el sujeto (y del sujeto por lo político). Lo que tenemos que pensar, dicho de otro modo, no es una nueva institución (o instrucción) de la política por parte del pensamiento, sino la institución política del llamado pensamiento occidental.⁸

¿Dónde quedaba “la” política?, se preguntaba Fraser. Relegada a un segundo plano, desplazada por esa investigación sobre la esencia de lo político alejada de cualquier planteamiento metafísico. Confirmada la decepción, el diagnóstico no podía ser otro que la confirmación de que también ellos, Lacoue-Labarthe y Nancy, habían caído en la misma trampa que apresaba a Derrida y que les impedía hablar *de* política, conformándose en su lugar con hacer reflexiones que caían directamente en el ámbito de la ontología. Y es que para Fraser en esta pareja de pensadores tenía tanto peso Derrida como Heidegger, lo que explicaba que “justo cuando se apelaba a una honesta argumentación empírica y política, justo cuando *la* política está a punto de ser abordada en serio, Nancy y Lacoue-Labarthe desaparecen de la escena del conflicto y retroceden a una especulación cuasi-heideggeriana”⁹. Reproche similar, por cierto, al lanzado más recientemente por Toni Negri, aunque en su caso no es tanto Heidegger como un misticismo lo que en su opinión late en el pensamiento (no) político de Nancy: “desde Walter Benjamin hasta Jean-Luc Nancy, se puede reconocer en el pensamiento contemporáneo el eje de recomposición de un pensamiento místico en busca de un pensamiento comunitario para garantizar su propio análisis de lo político. No es

⁷ Ibidem, p. 87.

⁸ Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: «Ouverture», en Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *Rejouer le politique*, op. cit., p. 15.

⁹ Fraser, Nancy: «The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?», op. cit., p. 86.

correcto, y lamentablemente tampoco es corregible”¹⁰. Así, Negri emparenta el famoso “por venir” de la democracia derridiana con la reflexión sobre la comunidad a cargo de Nancy, dando como resultado la configuración de un espacio de lo común en el que toda posibilidad de que se produzca un acontecimiento liberador, revolucionario, ha sido neutralizado.

Es precisamente esa cercanía a la filosofía heideggeriana la que ha llevado a algunos autores, como Simon Critchley u Oliver Marchart, a equipar la distinción entre la política y lo político de Lacoue-Labarthe y Nancy –aunque expuesta en primer lugar por Schmitt– con la de lo óntico y lo ontológico¹¹. El plano de la gestión, de la toma de decisiones, sería el de “la política”; por su parte “lo político” se encargaría de buscar su esencia, su fundamento. Para algunos, esta separación llegará a convertirse con el tiempo en una brecha insalvable que ha lastrado la meditación de Nancy respecto a todo lo relacionado con la pareja política-político, enclaustrándola en la región de la ontología. Así, mientras que para Marchart el filósofo francés incurre en un “filosofismo” al querer “sacudirse de encima todos los residuos de la filosofía política como disciplina”, esto es, lo que se corresponde con la región de lo óntico¹², para Critchley “la filosofía primera de Nancy del ser-con y de la *comparecencia* enlaza con la tradición de la ontología, con su supresión de la pluralidad óntica y de la multiplicidad”¹³. Y es que estos dos autores coinciden en insertar a Nancy en la corriente denominada “posfundacionalista”, heredera de la filosofía heideggeriana, a la que se intenta trasplantar al terreno de la izquierda –política, se entiende– para, en esa misma línea ontológica o post-metafísica, que diría Habermas, seguir pensando sin el presupuesto de un fundamento¹⁴. En definitiva, la obra de Nancy, vienen a decir las críticas mencionadas, representa un encomiable esfuerzo por llevar al terreno político

¹⁰ Negri, Toni: *La fábrica de porcelana* (trad. de Susana Lauro), Barcelona, Paidós, 2008, p. 207.

¹¹ Explica Marchant que en la “idea tradicional de política” es preciso “introducir un nuevo término (lo político) a fin de señalar la dimensión «ontológica» de la sociedad, en tanto que «política» se mantuvo para designar las prácticas «ónticas» de la política convencional (los intentos plurales, particulares y, en última instancia, fallidos de fundar la sociedad)”. En Marchart, Oliver: *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* (trad. de Marta Delfina Álvarez), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 19.

¹² Ibidem, p. 111.

¹³ Critchley, Simon: *Ethics - Politics - Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas, & Contemporary French Thought*, Londres, Verso, 2009, p. 250.

¹⁴ Forman parte de este pensamiento “posfundacional” Alain Badiou, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y Claude Lefort principalmente, y, algo más alejados, Jacques Rancière y Philippe Lacoue-Labarthe. Esta lista está extraída del citado libro de Marchant. Creemos, sin embargo, que hay algo de arbitrario en esta recopilación de nombres que excluye a quien bien podría figurar allí, como Roberto Esposito, Etienne Balibar o, con muchos matices, Maurice Blanchot. Tampoco es justificable la desmesurada atención que el autor presta a Nancy –obviando, eso sí, sus trabajos más recientes pese a que la edición original de esta obra sea de 2007– y el insuficiente tratamiento que brinda a la filosofía de Lacoue-Labarthe, de quien ignora la mayor parte de sus textos, con excepción de los que firma con Nancy.

una lectura deconstructiva, corrigiendo de esta manera el silencio que arrastraba la filosofía derridiana. Ahora bien, este intento está condenado al fracaso al estar enraizado en una ontología como la heideggeriana que no supo o no pudo (o no quiso) hacerse cargo de problemas de índole política. La pretensión de Nancy y de Lacoue-Labarthe acaba configurando una ontología política que da la espalda a los grandes problemas que tiene que asumir la política.

Pese a lo que pudiera parecer, esta posición crítica respecto a los planteamientos de Lacoue-Labarthe y de Nancy no procede únicamente del ámbito anglosajón. Entre los mismos especialistas de la obra de este último puede detectarse una tendencia a querer “completar” su vertiente más política, como si tuviera que haber un regreso al plano de la política una vez analizada la esencia de lo político. Es en este sentido paradigmático el gesto de un pensador muy próximo a Nancy como es Roberto Esposito, cuya obra puede leerse como un intento por corregir las insuficiencias de aquél:

La categoría de inmunidad (que es al mismo tiempo jurídica y biológica), es, por tanto, el eje sobre el que viró mi enfoque en los años noventa. El problema era que la deconstrucción de la idea de comunidad, tal como la habían elaborado Bataille, Blanchot y Nancy, no podía alcanzar una formulación política por el hecho de trabajar en el ámbito demarcado por los términos *cum*, *avec* o *mit*. Articular ese discurso a partir del término *munus*, en cambio, me permitió declinarlo en la variante de la inmunización.¹⁵

Como es sabido, Esposito parte de los análisis nancynianos de la comunidad –que él se atreve a calificar de “deconstructivos”, lo cual demandaría cuando menos una justificación– hasta llegar a la conclusión de que lo que Nancy ofrece es un exhaustivo y brillante estudio de uno de los dos términos que conforman la *communitas*, el *con* o *avec*. Nada se podría añadir a esa meditación asentada en el *Mitsein* de Heidegger, según Esposito, pero debe prolongarse analizando el segundo elemento que conforma aquel concepto: el *munus*: “el *munus* es el don que se da porque se debe dar y no se puede no dar. [...] Implica, además, la reciprocidad, o «mutualidad» (*munus-mutuus*), de dar que determina entre el uno y el otro un compromiso, y digámoslo también, un juramento común”¹⁶. De este modo se da entrada a un nuevo concepto de la comunidad basado no tanto en el ser-con como modo de ser de los entes, sino en el deber o deuda que los une y que trasciende el plano ontológico. Lo común pasa a ser entonces la

¹⁵ Esposito, Roberto: «Por una política de la inmanencia. Diálogo con Roberto Esposito», en Cereceda, Miguel y Velasco, Gonzalo (eds.): *Incomunidad. El pensamiento político de la comunidad, a partir de Roberto Esposito*, Madrid, Arena, 2011, pp. 327-328.

¹⁶ Esposito, Roberto: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op. cit., pp. 28-29.

desapropiación de la subjetividad de los integrantes de la comunidad, pues ya no se definen por lo que poseen conjuntamente –una identidad– sino por una situación de deuda que genera el “don” originario. Señala Esposito que los individuos modernos sólo llegan a alcanzar esa condición una vez se han liberado de esa deuda que los vincula en su falta de propiedad. Y para ello ha sido necesario protegerse del “contagio de la relación”¹⁷ del *munus* mediante la “inmunización”. La apuesta política de Esposito –o “impolítica”, como él mismo la denomina– implica, pues, remontarse a los orígenes de la filosofía política moderna en donde se halla no un pensamiento sobre el ser –sobre el “ser-con”, para ser precisos–, sino una tensión entre el *munus* de la *communitas* y la *immunitas* que pretende deshacerse de él. Es, pues, un espacio de enfrentamiento que la política contemporánea ha dado por superado, negando así, o pretendiendo negar, el carácter conflictual ínsito a aquélla, a la política, relegando desde entonces el enfrentamiento a los márgenes. La recuperación de lo excluido de lo político, esto es, lo “impolítico”, es lo que se propone Esposito en sus trabajos, basados en esta extraña combinación de ontología, con Bataille y Nancy como referentes, y de biopolítica, con Foucault como principal guía.

Dado el éxito que ha tenido lo biopolítico en el pensamiento político más reciente, no sorprende que el camino emprendido por Esposito, en el que une a Nancy con Foucault, resultase atractivo a quienes demandaban una mayor presencia de la filosofía nancyniana en los asuntos políticos más actuales y acuciantes¹⁸. Así las cosas, resulta que para subsanar las deficiencias de Derrida había que poner en juego a Nancy y a Lacoue-Labarthe. A continuación, con el fin de evitar las arenas movedizas de la ontología en la que esos dos filósofos conducen al pensamiento y que lo paralizan de cara a la praxis política, habría que recurrir a Esposito. Pero su entramado de *communitas*, *munus* e *immunitas* de nada sirve sin recuperar al último Foucault con sus investigaciones sobre la biopolítica y las formas de subjetividad, además de las reflexiones de Derrida a propósito de la “auto-inmunidad”, en *Foi et savoir*, por ejemplo.

¹⁷ Ibidem, p. 40.

¹⁸ Veamos unas cuantas opiniones que parecen ratificar esta idea. Afirma Erika Marcantonio: “sustrayendo la comunidad al horizonte de la subjetividad, Nancy hace extremadamente problemática la articulación con la política –no sólo por la evidente dificultad de imaginar una política completamente externa a una dimensión subjetiva–, manteniéndola en una dimensión necesariamente impolítica”. En Marcantonio, Erika: «Comunità e co-esistenza», en Perone, Ugo (ed.): *Intorno a Jean-Luc Nancy*, op. cit., p. 27. Otro tanto hace Antoni Mora cuando, al hablar de “la retirada de lo político”, señala que es “eso mismo que Roberto Esposito llama *impolítico*” (en Mora, Antoni: «Retirada y comparación de lo político», en *Anthropos* nº 205, op. cit., p. 134. Para acabar, Alfonso Galindo considera que la “comparición” [sic], que pronto examinaremos, aunque bajo otro nombre, el de “comparecencia”, representa en Nancy “una remisión a la facticidad” que remite a “la impoliticidad”. En Galindo Hervás, Alfonso: *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Murcia, Res Publica, 2003, p. 160.

Retorcido rodeo este que hay que dar para poder salvar la, llamémosla así, operatividad de la reflexión de Nancy sobre la política y lo político¹⁹. A fin de cuentas, es probable que no sea necesario recurrir a esta cadena de nombres y de filosofías, a las que deben sumarse suplementariamente otras en aras a proteger a estos filósofos de ataques desde posiciones intelectuales, más que políticas, politizadas, que demandan de ellos reflexiones más apegadas a lo que sucede en el día a día de nuestras sociedades. De ser así, carecerían de sentido objeciones como las planteadas por Negri o por Badiou, entre otros, que parecen descartar toda filosofía política que no asuma algún tipo de subjetividad (“multitud” en el caso del primero; “partido” –comunista, obviamente–, en el del segundo), que no incluya el presupuesto y la preparación de un acontecimiento revolucionario, y que no contenga de algún modo lo que pudiera tomarse como un programa para saber *qué hacer*, respondiendo al famoso título de Lenin. Lo que se le pide a Nancy, en definitiva, es que proponga algo similar a, por ejemplo, la descripción que Derrida hace en *Espectros de Marx* de las “plagas «del nuevo orden mundial»”²⁰, reflexión de la que nadie podría decir que no se “mancha las manos” con la política²¹.

De lo que se trata no es de salir en defensa de Nancy, mucho menos si ello implica admitir la insuficiencia de sus análisis, y vincular su obra con otro pensamiento ajeno. Leer a Nancy en clave política, si se nos permite la expresión, consiste simplemente en acercarse con rigor a sus textos, evitando la tentación de afirmar que sus reflexiones sobre la política arrancan de su proximidad a Derrida, lo que le llevaría a trasladar la deconstrucción a la filosofía política, o esa otra tendencia, tan extendida, de comenzar una meditación sobre “Nancy y lo político” partiendo de sus textos sobre la “comunidad”. Creo, por contra, que su trabajo sobre lo político se remonta a los años 70, a los escritos sobre psicoanálisis, como enseguida veremos, y que es decisivo que en esa misma época ambos, Nancy y Lacoue-Labarthe, estén trabajando en esa monumental obra que es *L’Absolu littéraire*. Es de aquí de donde partiría, en todo caso, la indagación sobre la comunidad siempre presente en su obra en los últimos treinta

¹⁹ Una última reflexión podría servir de colofón a la serie de críticas, casi siempre amables, eso sí, que se dirigen a Nancy por entretenerse en exceso en lo ontológico, dominio de “lo político”, perdiendo de vista lo óntico o práctico, espacio de “la política”. La aporta Noelia Billi: “hay una tendencia de Nancy a reponer en el ámbito de la filosofía la vanguardia de un nuevo pensamiento político, algo que va a veces acompañado de un análisis exiguo de la política”. En Billi, Noelia: «Ontología y política: una relación sexual», op. cit., p. 52, nota.

²⁰ Cfr. Derrida, Jacques: *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, op. cit., pp. 95-98.

²¹ Las objeciones y críticas tendrían que ser a la fuerza otras. Por ejemplo, se tachó a Derrida de ser infiel al pensamiento de Marx o de haber ofrecido su aportación al debate sobre el marxismo una vez caído el muro de Berlín, o sea, demasiado tarde, como haría un oportunista. Cfr. Sprinker, Michael (ed.): *Demarcaciones espectrales* (trad. de Marta Malo de Molina, Alberto Riesco y Raúl Sánchez Cedillo), Madrid, Akal, 2002.

años, a lo que hay que añadir el creciente interés que los dos manifiestan en el mismo periodo por la obra de George Bataille y, sobre todo, de Nietzsche. Todos estos elementos deben ser tenidos en cuenta cuando se estudia esta vertiente política de Nancy, una faceta que precisamente exige, como propedéutica, una clarificación o delimitación, un re-trazar lo que se entiende por “política”, lo que asimismo conduce a replantearse la relación que aquélla establece con la ontología; mejor dicho, con la idea del ser-con. Valga como punto de partida una reflexión que resume su planteamiento:

Es necesario que el registro ontológico se distinga del registro político. De manera general, una política debe rechazar ser fundada en una ontología. O bien hay, en efecto, un ser de lo común –una entidad, una sustancia, un sujeto común– y la política es su expresión y su articulación en derecho público: por ejemplo, un “derecho público” puede deducirse de una afirmación racial, identitaria y destinal. (Por lo demás, puede plantearse legítimamente si aún se trata de “política”). O bien no hay ser de lo común sino que lo “común”, el ser-en-común del ser *finito*, exige que se separe la esfera de la gestión de las relaciones (un derecho público no deducido sino inventado y siempre vuelto a poner en juego y en marcha en medio de los flujos de fuerzas, de las necesidades y representaciones), de las esferas en las que el ser-en-común se revela como tal: como la compartición del sentido, de todos los sentidos sensibles, sensuales, sensatos. Es decir, las esferas, necesariamente plurales, del arte, del pensamiento, del amor, del saber, etc.²²

2. Identidad

Situar la obra de Jean-Luc Nancy en las coordenadas de una “ontología política” es, según lo anterior, cuando menos aventurado. Es evidente que de la distinción arriba apuntada entre el “ser de lo común” y la del “ser-en-común” no se colige que política y ontología deban permanecer separadas; antes bien, han de ser pensadas conjuntamente, sin que ello implique, como Nancy no se cansa de repetir, que se identifiquen. Cada una pertenece a una “esfera” diferente, configurada por medio de un trazado que las delimita impidiendo que se confundan o, peor aún, que una intente invadir el espacio de la otra. Las cosas no podrían estar más claras: a la política le corresponde la “gestión de las relaciones”, mientras que la ontología se hace cargo de aquellos espacios en los que el ser-con se manifiesta con mayor claridad, de donde se

²² Nancy, Jean-Luc: «Postface», en Crowley, Martin: *L'Homme sans*, París, Lignes, 2009, pp. 182-183.

deduce que, en cierto modo, Nancy no sitúa al mismo nivel a la política y las demás esferas, arte, pensamiento o amor, subordinándola a ellos. A la política le corresponde, pues, una tarea sumamente importante, como es la de mantener abierto el sentido, a salvo de cualquier intento de apropiación, como vimos en el anterior capítulo, lo cual por una parte hace que el sentido dependa de ella, aunque, por otra, evita que ella misma lo absorba: “la política asume una dimensión que, sin embargo, no integra, que la desborda, la dimensión de una ontología o de una etología del ser-con, articulada sobre esta excedencia absoluta del sentido y de la **pasión del sentido** de la que, después de todo, la palabra «sagrado» no fue nunca nada más que la designación”²³.

La premisa está clara. Ni la política debe fundarse en una ontología, ni ésta debe asentarse en una política que esgrima un “ser de lo común” basado en una raza, una identidad o un destino. Resulta evidente la alusión a Heidegger, a su extravío o error, como quiera calificarse, cuando sustituyó sus incipientes análisis del *Mitsein* por sus reflexiones sobre el *Geschick* o destino común del pueblo [*Volk*] alemán. En el primer capítulo se examinó con detenimiento este proceso. Si volvemos a traerlo a colación es porque las reflexiones que Nancy y Lacoue-Labarthe escriben a cuatro manos a finales de los años 70 están en buena medida motivadas por el intento de explicar no ya las razones por las que el filósofo alemán se sintió cercano al nazismo, con todas las salvedades que es preciso hacer, sino los mecanismos que permitieron que su filosofía pudiera ponerse al servicio de la política nazi²⁴. Y no es que la obra de Heidegger anterior a 1933 contuviese ideas protofascista en las que se adivinara su posterior compromiso, como suele esgrimirse en su contra, sino que lo que en aquel momento se produjo fue, simplemente, una inversión: la atención no se dirigía hacia la ontología de “ser-con”, como había sucedido en *Ser y tiempo*, sino a la política como gestora de un “ser en común”.

Lo acontecido con Heidegger era el mejor ejemplo de lo que podía suceder cuando las esferas de la política y de la ontología se superponían. Evidentemente, estamos empleando términos e ideas tomados de la obra de Nancy; es más, proceden de los trabajos de los últimos años, en los que, sin ir más lejos, la distinción entre “la política” y “lo político” casi parece haber desaparecido. Pero cuarenta años antes, cuando las investigaciones conjuntas de Lacoue-Labarthe y de Nancy echaban a andar y sus respectivas trayectorias aún no se habían distanciado, enfrentándolos en más de un

²³ Nancy, Jean-Luc: *La Déclousion*, op. cit., p. 14. [El subrayado es mío, J.M. Pronto me extenderé en el comentario de esta “pasión”]

²⁴ Al menos un tipo de política: la universitaria, contenida en su célebre “Discurso” del Rectorado y en otros escritos coetáneos.

asunto como veremos en el siguiente capítulo, compartían las mismas preocupaciones, expresadas con conceptos y palabras similares, pues los vocabularios propios de cada uno (“onto-tipo-logía”, “mime-ontología”; “*partage*”, “sentido”, “mundo”...) se estaban configurando. Y, sobre todo, lo que tenían en común era un mismo interés por ciertos autores (Nietzsche, Lacan, Heidegger, los románticos), abordados desde una perspectiva más propia de los estudios literarios que de los filosóficos, esto es, más cercana a Lacoue-Labarthe que a Nancy²⁵. No es momento de profundizar en esta divergencia, sino de constatar que en aquellos trabajos que firmaban los dos se reconocen hallazgos que serán decisivos para lo que en este punto más nos interesa, a saber: la relación del pensamiento de Nancy con la política.

Por decirlo brevemente, el gran descubrimiento al que llegan Lacoue-Labarthe y Nancy es el de que toda política basada en un “ser de lo común” pone en juego un mecanismo que incluye una fundación –y fundamentación–, una identificación con una figura y una mitificación que hace de aquel fundamento un mito añorado por considerarlo perdido, si bien aspira a ser recuperado. Buena parte de lo que escriben conjuntamente Lacoue y Nancy en el periodo 1978-1985 («La panique politique», «Le peuple juif ne rêve pas», «Le mythe nazi» –su primera versión es de 1980– y los textos de apertura y de cierre, conclusiones incluidas, del congreso dedicado a Derrida en 1980 y de los dos cursos del *Centro de investigaciones filosóficas sobre lo político*) proporciona las herramientas con las que descomponer (¿deconstruir?) esa maquinaria. De ahí nuestra insistencia en subrayar que tanto la distinción “la política / lo político”, como la idea del *retrait du politique*, forman parte de una investigación más amplia que, y esto es lo importante, había comenzado tiempo atrás con un texto tan aparentemente poco “político” como es *L’Absolu littéraire*. Llegaremos a ello más adelante; antes nos detendremos en uno de los tres componentes de la política fundada en un ser de lo común: la identificación.

Al estudiar “el problema de la coexistencia, y de la coexistencia pacífica con la otredad”²⁶, indispensables para la *socialidad* [socialité], Nancy y Lacoue-Labarthe constatan, siguiendo a Freud, que uno de sus ingredientes, junto a la libido, es la

²⁵ “Tengo un dato muy concreto para responder a esa pregunta por el momento de la divergencia [entre los dos Lacoue y Nancy] (...). Es la fecha de 1981, año en que publiqué en la revista *Argiles* un texto breve titulado «L’être abandonné». ¿Por qué esta fecha? Porque sé que ese texto representaba para mí una independencia en relación con Philippe. Hasta entonces había desarrollado mi trabajo en sus parajes: *L’Absolu littéraire* en particular, y artículos comunes sobre los géneros, la retórica o un trabajo de seminario sobre Roger Laporte se referían en primera instancia a sus intereses”. En Nancy, Jean-Luc: «D’une “mimesis sans modèle”», op. cit., p. 109.

²⁶ Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: «La panique politique», op. cit., p. 35.

identificación. Lo que le preocupaba al vienés en este punto, explican estos autores, eran los rasgos que caracterizaban al fenómeno de las masas, para el cual un psicoanálisis basado en la psicología individual resultaba del todo insuficiente. Se abrían así las puertas para la llegada de una combinación de psicología y sociología que podría dar cuenta de aquella entidad “que más bien se opone al *yo* y no hace de éste una pluralidad aglomerada”²⁷, es decir, la masa. Lacoue-Labarthe y Nancy consideran que Freud se encontró con una enorme dificultad para caracterizar psicológicamente a este “no-sujeto” compuesto de individuos que no se reduce a su suma, y en el que están operando mecanismos diferentes a los del *yo*. La “masa” es, pues, susceptible de ser psicoanalizada, pero evitando trazar paralelismos con la psique del individuo, no sólo porque cada una posea su propia organización, sino fundamentalmente porque así como el *yo* remite a lo individual, la “masa”, por su parte, apunta a lo social, a la cuestión de la coexistencia; en definitiva, a la política.

Qué duda cabe de que para dos pensadores interesados por un ser-en-común a partir de la lectura en paralelo que estaban haciendo de Heidegger, la masa se antojaba un fenómeno que merecía toda su atención. ¿Acaso no podía explicar lo sucedido en Alemania desde la caída de la República de Weimar, compromiso de Heidegger incluido? ¿No había formado parte también él, el gran filósofo alemán del siglo XX, de ese no-sujeto compuesto de “narcisos extraños y opuestos entre sí”²⁸ a los que sólo unía el “pánico”²⁹? El pánico y, hay que añadir de inmediato, la “identificación”. Ésta, aclaran Lacoue-Labarthe y Nancy, pertenece al orden del ser y es lo que permite que exista una relación entre los individuos que los saque de su encierro narcisista, reorientando el deseo desde el sí mismo para dirigirlo a “un gran Sujeto”: “no sólo, por consiguiente, el amor presupone a los sujetos y sus relaciones: vemos también que esta presuposición adopta concretamente la forma de lo Político. Las dos figuras implicadas, el organismo social y el líder amado, cubren casi por entero el contorno entero de lo Político, de esta naturaleza del *zôon politikon* tal y como infatigablemente la han reescrito y reconstruido veinticinco siglos de metafísica”³⁰.

²⁷ Ibidem, p. 38.

²⁸ *Id.*, p. 40.

²⁹ Sería muy pertinente contrastar este artículo de Lacoue y de Nancy, centrado en ese “pánico político”, con la idea de Etienne Balibar del “miedo de las masas”, basado en la lectura de los textos de Spinoza en los que este examina el concepto de “multitud” bajo el ideal de la “neutralización de las pasiones”, necesaria cuando no redundan en la conservación y en el acrecentamiento de la potencia de los sujetos. De aquí se derivan dos actitudes, si no opuestas, sí al menos divergentes entre Freud y Spinoza respecto al poder de esa figura, llámese “multitud” o “masa”. Cfr. Balibar, Etienne: *La crainte des masses*, París, Galilée, 1997, pp. 57-99.

³⁰ Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: «La panique politique», op. cit., p. 42.

La coexistencia entre sujetos de la masa pasa, pues, por la negación de cualquier vínculo, salvo el del pánico –suerte de relación sin relación–, y por el establecimiento de una nueva atadura con una instancia superior, el Sujeto, con la que aquéllos, ahora desapropiados de sus identidades, se identifican. Freud, pese a la lucidez de sus análisis sobre las masas, que anunciaban lo que muy pronto iba a venir, seguía preso de esta lógica metafísica. También él erigió un Sujeto dotado de los rasgos propios del ente *qua* substancia: el Padre³¹. Lo más relevante de esta afirmación no es situar al padre de psicoanálisis dentro de la tradición logocéntrica, pues ya el propio Derrida se había encargado de ello unos años antes, en 1967, en su texto «Freud et la scène de l'écriture». Más significativo aún es la intuición de que esa relación con el Padre-Poder o “arké-filia” da pie a un “ser-con-la-otredad” [être-avec-autrui] que niega a esa misma otredad –mediante el “pánico”–, y que en ese mismo texto se recuerde al *Mitsein* heideggeriano, el cual, como ya sabemos, excluye toda forma de identificación. El último paso, decisivo para dar por concluido el proceso, es el de considerar el Padre freudiano como un “mito”³².

Se entiende así ese vehemente llamamiento que encabeza el artículo que venimos comentando: “hoy es necesario, incluso urgente, exigir una rigurosa problematización de la «relación» entre psicoanálisis y política”³³. En el psicoanálisis se halla la clave para desentrañar el funcionamiento de la “política metafísica”, esto es, del “totalitarismo”, que apresó en buena medida a Freud y a Heidegger³⁴. Y esa clave no es otra que la identificación, que como es evidente presupone una identidad a la que habría que aproximarse, mimetizándola³⁵. A partir de aquí, los caminos de Lacoue-Labarthe y de Nancy se separan. Mientras que el primero construirá todo su pensamiento partiendo de la idea de una “mímesis sin modelo” que desafíe el proceso de identificación expuesto, Nancy centrará su atención en el modo de ser que es el *con*. Pero en estos momentos los dos coinciden en la necesidad de dar entrada a un nuevo pensamiento de lo político, habida cuenta de que el problema de la otredad “no es *un* problema político, y no exactamente *el* problema político, no es seguro que la política se plantee este problema, o que sólo se lo plantee ella. Más bien se trata del problema *de lo* político”³⁶.

³¹ Ibidem, p. 43.

³² *Id.*, p. 55.

³³ *Id.*, p. 33.

³⁴ Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: «Le peuple juif ne rêve pas», op. cit., p. 58. [Aunque firmado por los dos, en este texto cada autor identifica la parte de la que es responsable. Las citas que tome de este artículo procederán exclusivamente del epígrafe de Nancy]

³⁵ “La *mimesis* es el lugar o el proceso de la identificación”. Ibidem, p. 73.

³⁶ Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: «La panique politique», op. cit., p. 35.

Nada, pues, de programas, pero sí, en cambio, “de programar, junto a la de Freud, una lectura *otra* de Marx y de Hegel”³⁷.

Pero para poder leer de otro modo a estos autores, arrancándolos de la tradición metafísica de la que forman parte y de la que son sus referentes, con otros muchos, es preciso contrarrestar el movimiento de la identificación, lo cual sólo es posible mediante una retirada que al mismo tiempo sea un volver a trazar (*retrait*): una retirada/re-trazado³⁸ del amor narcisista –para poder descubrir la otredad– y del pánico, para que esa apertura al otro no desemboque en una sujeción a otra figura, el Sujeto (el Padre), que vendría a sustituir al *ego*:

La retirada misma, el re-trazado mismo, exige que surja una figura. [...] La condición es tal vez la siguiente, tan simple como indudablemente exigente: que ninguna Figura, ningún Poder sean lo que no pueden ser, la exhibición del propio rostro (ni Líder, ni Nación, ni Patria), sino que una figura se dibuje y se decida en la retirada, en el re-trazado. No ya rostro del amor, sino su contorno que se retira [*retire*] y se vuelve a trazar [*retrace*]. Retirada/Re-trazado del pánico.³⁹

En estas líneas, con sus alusiones al “rostro” levinasiano como imagen de aquello inalcanzable porque siempre escapa a quien intenta mirarlo de frente, ilustración, por consiguiente, de la “relación sin relación”, Lacoue-Labarthe y Nancy nos sitúan en una de las grandes cuestiones de la filosofía política contemporánea. ¿Cómo seguir hablando de –y haciendo– política prescindiendo del mecanismo de la identificación en el que se basa cualquier sistema político representativo, y posibilitando la aparición de *otro* modo de identificación⁴⁰? ¿Qué tipo de figura es ésa a salvo de todo proceso de sustancialización que lo convierta en un *epekeina tes ousias*, por no decir directamente en un “mito”? Renunciar al Sujeto-Padre freudiano lleva consigo decir adiós a esas otras, llamémoslas así, “figuras del ser de lo común”: patria, nación, pueblo, raza... que

³⁷ Ibidem, p. 55.

³⁸ Hay que añadir que aquello que se retira para poder ser re-trazado, queda situado en el espacio del “entre” del que nos hemos ocupado anteriormente. Sería asimilable en cierta medida a la figura del “espectro” en Derrida.

³⁹ *Id.*

⁴⁰ Pues como más adelante se expondrá, para Nancy la política necesita siempre un tipo de identificación y una cierta figuración. “La renuncia a la identificación mayor –ya esté en la imagen de un rey, de un Padre, de un Dios, de una Nación, de una República, de un Pueblo, de un Hombre o de una Humanidad, incluso de una Democracia– no contradice, todo lo contrario, la exigencia de la identificación en el sentido de la posibilidad para todos y cada uno de identificarse (como gusta de decirse hoy en día, de «subjektivarse») como teniendo sitio, papel y valor –inestimable– en el ser-conjunto [*être-ensemble*]”, señala en *Vérité de la démocratie* [París, Galilée, 2008, pp. 49-50]. El punto crucial reside entonces en si ambos procesos tienen que conducir inevitablemente a configurar *una identidad y una figura*, cayendo así en la “política metafísica”, o si, por el contrario, pueden resistirse a adoptar una forma cerrada.

subrepticamente Heidegger introdujo en su pensamiento, al menos de manera provisional y en unos textos muy localizados, transformando su ontología del ser-con en una política metafísica. Y, habría que añadir, borrando así la distinción entre el registro político y el ontológico.

En numerosas ocasiones se ha referido Nancy a esta especie de *leit motiv* de nuestro tiempo y que resuena como una cantinela: “todo es político/a”⁴¹. De hecho, la fundación del *Centro de investigaciones filosóficas sobre lo político* en buena medida era una respuesta a una situación de crisis originada por la invasión de la política de las demás esferas “en las que el ser-en-común se revela como tal”, por emplear los términos del propio Nancy. Que todo sea político significa, para empezar, que el célebre *dictum* de Marx contenido en su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* podía haberse hecho realidad. Su demanda, que el Estado impregnase todas las esferas no políticas para contrarrestar el que la política hubiese quedado reducida a la política burguesa, tal vez no se hubiesen materializado en los términos que él había soñado, pues es el capital, con sus políticas subordinadas, el que parece haberse apoderado de todos los ámbitos sociales. No obstante, sus palabras apuntaban hacia un mismo fenómeno de absolutización; mejor dicho, de totalización –si se piensa en cualquier totalitarismo– y de inmanentización –dado que la extensión del Estado preconizada por Marx plantea “el problema de las implicaciones de un pensamiento de la inmanencia total, o de la inmanentización total de lo político en lo social”⁴²–. La política aparece, pues, como “auto-suficiente” al asumir esta “unitotalidad”⁴³ que no es otra, como venimos

⁴¹ Valgan dos ejemplos, muy alejados entre sí temporalmente, que lo corroboran. En una circular que Nancy y Lacoue-Labarthe redactan en 1982 como preparación para una nueva sesión del *Centro*, se lee en relación con le *retrait du politique*: “o bien nuestra retirada/re-trazado acompaña en realidad una retirada/re-trazado de lo político *mismo* en el seno y en la época de su dominación mundial. Es decir, que el «todo es político» recubre una desaparición de la especificidad de lo político. Esta especificidad implica a lo político como espacio (o como acto) separado, distinto (pero no en el modo ilusorio) de los otros componentes del conjunto social”. En Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *Le retrait du politique*, París, Galilée, 1983, p. 202. Casi treinta años después, Nancy escribe como coda a una entrevista que mantiene con Philip Armstrong y Jason E. Smith que “[Derrida] experimentaba qué exhaustiva dominación (¡por no decir policial!) podía ejercer el imperativo latente de «ser político» a cualquier precio, imperativo apoyado en la convicción de que «todo es político» o que todo debe serlo. No: todo debe ser todo, es decir, múltiple”. En Nancy, Jean-Luc: *Politique et au-delà. Entretien avec Philip Armstrong et Jason E. Smith*, París, Galilée, 2011, p. 52.

⁴² Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: «Ouverture», en Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *Rejouer le politique*, op. cit., p. 21. En este punto sería conveniente traer a colación los análisis que Hannah Arendt tiene sobre “lo social” y su relación con “lo político”, especialmente en *La condición humana* (trad. de Ramón Gil, Barcelona, Paidós, 2012). Arendt es, por otra parte, una autora hacia la que Nancy se siente muy próximo, como ha declarado en varias ocasiones, pues precisamente su concepto de “lo social” apunta hacia un ser-con semejante al de Nancy. No en vano, estamos ante dos de los principales lectores de Heidegger del siglo XX:

⁴³ Nancy, Jean-Luc: «Is Everything Political? (a brief remark)», en *The New Centennial Review*, Vol. 2, nº 3 (2002), p. 20.

insistiendo, que la del plano de todo cuanto es. Por eso este proceso hunde sus raíces en la ontología y sólo en este plano podrá encontrarse una solución. Y no se trata, o no sólo, de que la política se haya onto-teologizado del todo al emplear términos y nociones que poseen un resto metafísico, pese a haber sido secularizados como aseveró Schmitt. Sucede, más bien, que ese empeño por absorber cuanto es y reducirlo a un único principio, a lo Uno, es una de las estrategias mejor conocidas de la onto-teología que debe ser deconstruida. Pero deconstruir no significa secularizar, como se acaba de afirmar, ya que esta última operación encajaría en un esquema –dialéctico, es evidente– según el cual la fundamentación divina de la política habría concluido, aunque la nueva fase se edificaría con los elementos de la que hasta entonces había regido. En ambos casos, en definitiva, no se cuestiona la idea misma de fundamento. De ahí que Schmitt no sea un referente válido para enfrentarse a la “política metafísica”:

Digámoslo en pocas palabras: la soberanía es el concepto de lo político no heteronómico, es decir, no teocrático. Ahora bien, la teocracia cesa con la retirada [*retrait*] de los dioses que Occidente ha convertido a la vez en su procedencia y en la cicatriz que le sirve de origen. No ha habido nunca teocracia en Occidente, y sólo gracias a una persistente confusión la “teología política” de Carl Schmitt pudo hacer creer en la existencia de un “teológico-político” al que 1789 se había propuesto poner fin. Y es que la teoría de Schmitt no es sino una instrumentación del modelo religioso y eclesiástico romano que sirve a los fines de un pensamiento de lo político regulado a partir de un concepto radical de la autonomía, concepto que es, precisamente, el concepto de la soberanía. La instrumentación de Schmitt descansa en la idea de la secularización. Sin entrar en el inmenso debate, todavía abierto, en torno a esta idea, simplemente me colocaría al lado de Blumenberg al afirmar que el mundo moderno no *transpone*, secularizada, una estructura teológica, sino que la supuesta transposición deshace en realidad todos los términos del problema y hasta la propia estructura. A lo que hay que añadir que, incluso si la teocracia proyectó durante mucho tiempo su sombra sobre la teoría y sobre la práctica política de los imperios y de los reinos de Occidente, sin embargo la separación de los órdenes religioso y político tiene su fundación en el cristianismo.⁴⁴

El enemigo, puede comprobarse, no es otro que la onto-teología y su pretensión de abarcarlo todo. A eso es a lo que Nancy y Lacoue-Labarthe denominan, en los años del *Centro de investigaciones filosóficas sobre lo político*, “totalitarismo”. Toda política que descansa en un presupuesto inmanente –una sustancia, un fundamento, un Sujeto– es

⁴⁴ Nancy, Jean-Luc: «Re-fa-mi-re-do-si-do-re-si-sol-sol», en Mallet, Marie-Louise: *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, op. cit., pp. 348-349.

susceptible de recibir el calificativo de “totalitaria”, pues se arroga el conocimiento y la gestión del “ser de lo común”, fuera del cual, es evidente, no hay nada. Frente a este gesto de cierre, de clausura, Nancy propone un movimiento de apertura, equiparable al transitar del “sentido”, que denomina “transinmanencia”. Con este extraño término el filósofo invita a pensar un impulso de exterioridad que, como es obvio, no puede confundirse con un interior, con una inmanencia, pero tampoco con un simple “afuera”. Se trata, más bien, de un surgimiento⁴⁵, de una exposición: de existir, lo que nos devuelve al ser-con o en-común, el cual, por su parte, exige una política diferente, ni inmanente ni trascendente; o sea, ni teológico-política ni secularizada:

no quiero decir que haya que abrirse a una trascendencia que haga del hombre de nuevo una criatura de Dios, sino que es preciso, a pesar de todo, situar al hombre en una relación infinita consigo mismo. Y si entonces se la quiere denominar *inmanencia*, es preciso, al menos, llamarla *transinmanencia*, palabra que no es muy hermosa. Todo esto es una especie de ontología del ser- juntos, una política precisamente no debe pretender asumir toda la ontología, debe de algún modo permitir que todas las formas del ser se desarrollen.⁴⁶

El primer paso indispensable para hacer de la política un medio que facilite el desarrollo de las esferas de lo en-común (recordemos: arte, pensamiento, amor, saber, entre otras), tenía que ser el de su delimitación. Si su confusión con la ontología había sido la responsable del surgimiento de la “política metafísica”, urgía trazar de nuevo las líneas de demarcación que las separaban. No otra cosa era el “*retrait du politique*” que remite, ya lo sabemos, tanto a un re-trazar como a una retirada. La expresión resulta, cuando menos, ambigua, aunque es esa misma indefinición de su significado la que permite que Lacoue-Labarthe y Nancy obtengan el máximo rendimiento. En un primer momento pudiera parecer que por lo que estos autores estaban abogando era por un rechazo de lo político, como si la respuesta al “todo es político” sólo pudiera ser su negación. Pero también la acción de retirarse, en términos bélicos, equivale a un no querer plantar cara al enemigo, reconociendo la propia inferioridad. Según esto, lo político no pasaría de ser un mero entretenimiento, un lujo sólo al alcance de las clases más acomodadas, como la burguesía fustigada por Marx, mientras que la verdadera

⁴⁵ “En un léxico diferente podríamos decir: [el arte] toca a la inmanencia y a la trascendencia del tocar, lo que también puede enunciarse así: a la transinmanencia del ser-en-el-mundo. El arte no tiene que ver con el «mundo» en cuanto exterioridad simple, como medio o como naturaleza. Tiene que ver con el ser-en-el-mundo en su mismo surgimiento”. En Nancy, Jean-Luc: *Les Muses*, op. cit., p. 36.

⁴⁶ Nancy, Jean-Luc: «Il faut remettre l’homme dans un rapport infini avec lui-même», entrevista con Silvia Romani, op. cit., p. 790.

lucha se libra en otro ámbito, el económico. Lacoue-Labarthe y Nancy, empujados por las dudas o críticas que este concepto debió de haber suscitado entre los participantes del *Centro*⁴⁷, se ven obligados a precisar qué entienden por este “*retrait*”, y, además de las dos acepciones señaladas, apuntan a una tercera de índole ontológica: “retirada/re-trazado en el sentido heideggeriano (*Entzug*) de la presentación que acontece como la desimulación o el desvanecimiento de lo que está presente (es la estructura o el movimiento de la *alétheia*), y con el valor derridiano del «re-trazo» [*re-trait*], del re-trazado (combinando el *Zug* y el *Riss*), implicando en la retirada/re-trazado una «nueva» incisión o inscripción, que vuelve a recortar aquello de lo que hay retirada/re-trazado”⁴⁸.

Volver a trazar los contornos de “la política” –pero también de “lo político”– sólo puede enmarcarse en un propósito mucho más ambicioso como es el del replanteamiento de la esencia de “lo político”. Una vez más, los dos filósofos advierten: la retirada o el re-trazado no pueden ser leídos como un momento de negatividad previo a la superación dialéctica. Si así fuera, se correría el riesgo de caer de nuevo en la trampa del juego inmanencia-trascendencia. La retirada no puede tener fin porque sólo así, moviéndose hacia la exterioridad, puede haber figuración e identificación sin figura ni identidad fijas; sólo así puede haber, como veremos, “comparecencia”.

3. Política

Queda claro que el alejamiento del dominio de la onto-teología, que se viste con los ropajes de lo teológico-político cuando quiere hacer política, es, de nuevo, una tarea que conecta con el *avec*, con el ser-con. “La retirada, el re-trazado de lo político es el descubrimiento, el desnudamiento ontológico del ser-con”⁴⁹, afirma Nancy en *Être singulier pluriel*. Una vez más, cuando la política se vuelve hacia las esferas del ser-en-

⁴⁷ Entre ellos, y en el segundo año de vida del *Centro*, Jacques Rancière, Denis Kambouchner, Jacob Ragozinski, Philippe Soulez y Claude Lefort.

⁴⁸ Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *Le retrait du politique*, op. cit., p. 202. Esta tercera acepción estaba implícita en las palabras que los fundadores del *Centro* pronunciaron en el acto de inauguración: “la palabra [*re-trait*] tiene que tomarse aquí en lo que le confiere su doble sentido: retirarse de lo político como del «bien conocido» y de la evidencia (de la evidencia cegadora) de la política, del «todo es político» con el que puede calificarse nuestro encierro en la clausura de lo político; pero también volver a trazar lo político, re-marcarlo –hacer surgir de allí la nueva cuestión, que es la cuestión, para nosotros, de su esencia–” [en Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: «Ouverture», en *Rejouer le politique*, op. cit., p. 18]. Y es que preguntarse por la “esencia” de lo político, ¿no conduce inevitablemente a los textos heideggerianos en los que el alemán analiza este término característico de la onto-teología?

⁴⁹ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 57.

común para imponerles un “ser de lo común”, todo se convierte en político, todo es política. No habría mejor remedio para permanecer a salvo de este extravío que nos hace pensar, como siempre, en Heidegger, que profundizar en el modo de ser que es el *Mitsein* y que ha de conllevar la búsqueda de un tipo de relación que escape a subsunciones identitarias. La clave, por consiguiente, está en este punto: “la llamada «cuestión de la relación» resta, a nuestros ojos, como la cuestión principal; en cuanto tal, ella misma es, probablemente, la cuestión de la esencia de lo político”⁵⁰. Ya vimos cómo Nancy detectaba en el seno de la tradición metafísica un impulso a pensar un modo diferente de relación entre los entes o entre las sustancias. Paradójicamente, era en el filósofo de lo Absoluto por antonomasia, Hegel, en donde Nancy creía hallar –en su teorización sobre el “Estado” y el “monarca”– un vínculo entre sujetos, en este caso los súbditos, no equiparable con principio de unidad alguno, y sí, en cambio, con el simple hecho de existir: “el problema de lo político en este sentido no se determina a partir de lo político, sino a partir del problema o, más bien, del requisito metafísico de la *existencia*. La esencia de lo político consiste en este sentido en la existencia del *logos* o de la sustancia de la humanidad, en la existencia de la *unión como tal*”⁵¹. La determinación de la esencia de lo político era, como recordaremos, lo que estaba detrás de la fundación del *Centro*. Precisamente, lo que los dos filósofos empeñados en aquella tarea querían localizar era algo así como el momento de *fundación* de la política occidental, su origen, lo que irremediablemente conducía a la época griega. Recuperamos una cita aparecida anteriormente, ampliándola:

Esta es, por lo demás, la razón por la cual al hablar *de lo político* entendemos que no designamos *la política*. La interrogación sobre lo político o sobre la esencia de lo político, es por el contrario lo que para nosotros debe retrotraernos al propio presupuesto político de la filosofía (o si se prefiere: de la metafísica), es decir, hasta una determinación política de la esencia. Pero esta determinación no conforma una posición política; es la posición misma de lo político, de la *polis* griega tal como se desarrolla en la edad moderna como la cualificación de lo político por el sujeto (y del sujeto por lo político). Lo que tenemos que pensar, dicho de otro modo, no es una nueva institución (o instrucción) de la política por parte del pensamiento, sino la institución política del llamado pensamiento occidental.⁵²

⁵⁰ Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *Le retrait du politique*, op. cit., p. 197.

⁵¹ Nancy, Jean-Luc: «La juridiction du monarque hégélien», en Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *Rejouer le politique*, París, Galilée, 1981, op. cit., pp.60-61.

⁵² Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: «Ouverture», en Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *Rejouer le politique*, op. cit., p. 15.

La retirada de lo político, que tiene mucho en común con la *Entzug* heideggeriana del ser, también guarda más de una similitud con la *Destruktion* que este mismo autor considera necesario hacer con la tradición metafísica occidental. En ambos casos se trata de un gesto idéntico que se propone pensar de otro modo –recuperando su noción griega, diría Heidegger, ocultada por la historia del “olvido del ser” – los conceptos que han determinado ese “pensamiento occidental”. Y he aquí que el “momento griego” es, justamente, aquél en el que se separaron definitivamente “la política” y “lo político” a partir de una concepción diferente, si no opuesta, de la *polis*:

La “realización” de lo político es para Marx su devenir no separado de otras esferas y su efectuación, por impregnación, en todas las esferas de la actividad humana. Dicho de otro modo, es la *polis* coextensiva a toda la vida real de la comunidad. No obstante, esta coexistencia puede comprenderse aún de dos maneras. O bien la *polis* se confunde, para acabar, con la suma o con la combinatoria de todas las actividades (pero ¿qué es una “suma” o una “combinatoria”? ¿Qué? ¿Una resultante? ¿Un factorial? ¿Una confusión?); o bien lo que llamamos aquí “polis” representa algo que no se deja confundir con ninguna combinación de actividades y de relaciones supuestamente distintas. Y en ese caso, *polis* o “política” designa precisamente este elemento distinto de cualquier otro (en esto, por tanto, “separado”) que no es nada más que lo “en-común” de todo lo demás; y la comparecencia.⁵³

La primera de las posibilidades se corresponde con lo que Nancy denomina “totalitarismo”, dependiente, como ya sabemos, de una posición de inmanencia. La política invade todas las esferas de la vida, imponiéndolas su concepto de “lo común”. “Lo político” mismo no puede escapar de esta “usurpación”: “puede sin embargo señalarse, y en lo que tiene que ver siempre con el problema de la referencia a Heidegger, la observación de Lacoue-Labarthe sobre el «punto de usurpación» de lo político por la política, que estaría marcado, en Heidegger, por el silencio sobre la exterminación de masas, en el hecho de que no dijera una sola palabra sobre Auschwitz. Este silencio puede ser para Lacoue-Labarthe la señal de la frontera que separa a la política de lo político”⁵⁴. De esta manera, “lo político” se pone al servicio de esta metafísica que da pie a la “política del Sujeto”. Ciertamente la deconstrucción de la metafísica urgía, pero no será esa la misión que asuman Lacoue-Labarthe y Nancy, pese a la confusión existente al respecto. Más bien lo que les preocupa es recuperar lo “en-

⁵³ Nancy, Jean-Luc: «La comparution», en Bailly, Jean-Christophe y Nancy, Jean-Luc: *La comparution*, op. cit., p. 94.

⁵⁴ Cfr. *Les fins de l'homme*, op. cit., 497.

común” que ya estaba presente en el mundo griego, mejor dicho, en la *existencia* tal y como la pensaron los griegos, y que indudablemente podría dar lugar a *otra* política. Esta reflexión es, como es obvio, eminentemente filosófica y sólo a ella le cabe la identificación con “lo político”. Y no es que Nancy y Lacoue-Labarthe se desentiendan de los asuntos de “la política”⁵⁵, como son la organización y la gestión de lo “en-común”, sino que previamente, conforme a una anterioridad que no sólo es temporal, es preciso delimitar, re-trazar, los límites de este espacio que no es otro que el del existir, el del ser-con. De ahí que Nancy y Lacoue-Labarthe crean necesario que Heidegger y Bataille se den la mano, esto es, que una investigación sobre el *Mitsein* se acompañe de otra sobre la política que emplee conceptos tomados de su propia tradición, como “sujeto”, “soberanía” o “comunidad”, pero pensándolos de otro modo: no secularizándolos, sino directamente desposeyéndolos de su carga onto-teológica.

Que esto lleve al primer plano de nuevo a la ontología, es indudable; que esto tenga implicaciones políticas, también. De hecho, lo sucedido con la distinción política/político es lo que mejor lo ejemplifica. Cuando Lacoue-Labarthe y Nancy emprenden sus investigaciones sobre la relación entre política y psicoanálisis creyeron oportuno metodológicamente establecer aquella distinción entre ambos planos: si la política era la que lo había invadido todo –“todo es político/política”–, tomar distancia frente a este fenómeno totalitario sin salirse por ello de la órbita de esos mismos problemas –p.ej., el comunismo como alternativa al capitalismo hegemónico– sólo podía concebirse como un “*retrait*”. En un primer momento, este gesto fue interpretado como una profundización en las raíces, en la esencia, de “lo político”, como si de algún modo hubiese caído, también ella, en el olvido. Bien es cierto que esta propuesta reconducía los análisis políticos, marcados casi siempre por la urgencia del *qué hacer*, a un terreno, el de la ontología, aparentemente poco operativo y, por si fuera poco, con el recuerdo de lo sucedido con Heidegger cuando intentó llevar a cabo un giro similar. Ahora bien, Lacoue-Labarthe y Nancy sabían que su investigación no podía acabar encastillada en una reflexión sin ningún vínculo con la praxis. Sabemos que para Nancy la ontología entraña siempre una praxis que enlaza con la dimensión ética. ¿Cómo entonces negarle al pensamiento de la “retirada” o “re-trazo” un valor político? Todo lo contrario: con esta operación los dos filósofos señalaban que el enemigo a batir *en el*

⁵⁵ Por si no hubiera quedado claro: “es evidente que más que ningún otro, el trabajo público sobre lo político debe contar con sus efectos de intervención política –con la política–”. En Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: «Ouverture», en Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *Rejouer le politique*, op. cit., p. 20.

orden del pensamiento, que es el suyo, era la onto-teología, de donde proceden, insistimos, los conceptos de los que se nutre la “política metafísica” que está detrás de los acontecimientos más abominables de la historia, como pueden ser los genocidios.

Al término de esta estrategia de retirada, los límites entre el orden del ser-en-común –ontología– y los de la gestión de lo común –política– habían sido retrazados. Llegados a este punto, lo de menos era mantener la distinción política/político, eficaz – confusiones y ambigüedades incluidas– durante un tiempo. Desde este punto de vista pueden leerse las oscilaciones que se encuentran en la obra de Nancy en lo que respecta a esa dualidad. Así, la separación que marca las investigaciones del Centro irá dejando lugar a una borradura de la misma que hace que, finalmente, “política” y “político” sean indistinguibles en la medida en que lo verdaderamente importante es impedir que no haya quien se arroge el ser de lo común en nombre de una Identidad, Figura o Sujeto. La política o lo político son dos formas de denominar una misma tarea que no pertenece a una esfera distinta a la de la ontología, puesto que atañe al ser-con: a la existencia:

Por esto estoy empeñado en clarificar el concepto de política. Si la política significa la auto-representación o la auto-reflexión, entonces convengo en que era esto lo que estaba en juego en la distinción entre *lo político* y *la política* que Lacoue-Labarthe y yo, junto a otros, empleamos hace diez años [Nancy pronuncia estas palabras en 1994]. En este sentido, política significa *das Inbegriff*, la totalidad del ser-en-común. Este es el principio del inmanentismo. Hoy me pregunto cada vez más si la política no es otra cosa que lo social o la comunidad, si lo social se considera en el sentido hegeliano de una esfera de fines privados, sociales, comunes. Me pregunto si no es necesario pensar en la política como algo diferente. Tal vez la política signifique ahora auto-representación como una totalidad; y puede que, entonces, ya no haya algo así como política como una esfera separada. Muchos creen que Marx fracasó al pensar la política de ese modo. ¿Por qué? Porque no se planteó la cuestión de la política; sólo la de la estrategia.⁵⁶

Finalmente, la política y lo político abren a una totalidad. Pero a diferencia de esa otra totalidad que deriva en totalitarismo, no es una que esgrima un “ser de lo común”, enfrentándolo con otras posiciones que manejan el suyo propio –pues siempre habrá una identidad que oponer a otra, una figura que buscará imponerse a otra, una comunidad que quiera apropiarse de otra–; la totalidad de la que hablamos es la del

⁵⁶ Nancy, Jean-Luc: «Thinking better of Capital. An Interview with Jean-Luc Nancy», en *Studies in practical philosophy*, vol. I, n°2 (1999), Boston, Humanities Press, pp. 228-229.

“ser-en-común” o ser-con, de la que evidentemente nada puede escapar, pero que permite que en ella todo pueda darse, todo pueda ex-ponerse. En resumen, lo que sucede no es que la política no impregne las otras esferas, sino que tanto ella como las demás están atravesadas por el *con*. La filosofía de Nancy otorga a cada una de ellas un papel determinado en la consecución del archiconocido imperativo ético: mantener el abandono del ser. La política tiene su propio cometido, diferente al del arte pero íntimamente ligado a él. Y eso a pesar de que, como se acaba de señalar, la ubicación de la política sufra incesantes vaivenes dentro de la obra de Nancy, pues así como en la cita que acabamos de reproducir el filósofo se inclina por pensar en la política como sinónimo de ser-con, en los últimos años parece que ha quedado relegada a un segundo plano al no ser admitida como una esfera más del “ser-en-común”, lo cual, por cierto, creemos que requeriría alguna explicación por parte de Nancy. Lo que le atañe a la política es lo siguiente:

La política tiene al ser-en-común como condición y como fin: no en el sentido de que la política deba fundar o proporcionar lo “común”, sino en el sentido de que debe mantener abierto el acceso a lo común mismo: su propia (com)partición como comunicación, afección, amor, deseo, arte, pensamiento. La propia política no es un fin. [...]

La política tiene que mantener abiertos todos los accesos posibles –que siempre son plurales tanto como singulares– a lo inconmensurable (como he dicho: amor, arte, pensamiento, encuentro...). La política debe permanecer en una relación reservada con estos accesos: no los crea, no los forma; los deja disponibles.⁵⁷

A esto es a lo que Nancy denomina “política”. Es muy probable que suscite el recelo de quienes no conciben una política que no se materialice en programas, sujetos y acciones que *sirvan* para el aquí y el ahora. Tampoco gustará a los politólogos y a los que desde la filosofía política advierten de la ineficacia a la que aboca un pensamiento que, recluso en los ámbitos de la ontología, sólo ofrecería juegos de salón que no transforman la realidad, como pedía la Tesis XI sobre Feuerbach de Marx. O, peor aún, que acaban por aproximarse a ideologías totalitarias. Sin embargo, el empeño de Nancy muestra, precisamente, que todo totalitarismo proviene de una omisión del alcance del *con*, tergiversado en particularismos identitarios y comunitarios que hacen de lo común *su* común, apropiándose. Con ello, eso que hay en común no es la “relación” de la que venimos hablando, también llamada “exposición”, y que se caracteriza por

⁵⁷ Nancy, Jean-Luc: «Marginalia», en Cariolato, Alfonso: *Le geste de Dieu*, op. cit., pp.96-97 y 101.

quebrar identidades y propiedades, abriéndolas a una afuera que, no se olvide, no equivale a “trascendencia”. Este común nada tiene que ver con el “ser de lo común” que se presenta con los rasgos de una sustancia. Por eso es necesario recuperar la analítica existencial de Heidegger y llevar hasta el final su indagación sobre el *Mitsein* o *Mitdasein*, si ponemos en juego el *da*, lugar, cuerpo, pero también esa totalidad que no sin algo de osadía denominaremos “política”. Dicho esto, la retirada/re-trazado no acaba ahí:

La retirada, el re-trazado, de lo político y de lo religioso –o de lo teológico-político– no tiene otro sentido que la retirada, el re-trazado de todo espacio, instancia o pantalla de proyección para una figura de la comunidad. En último término, la cuestión que se plantea es la de saber si el ser-juntos puede prescindir de una figura, y por consiguiente de una identificación, mientras que toda su “substancia” únicamente consistiría en su espaciamiento.⁵⁸

De nuevo, pues, nos topamos con el problema de la identificación o, lo que es lo mismo, de la identidad. Ahí estaba una de las claves que permitían insertar el psicoanálisis freudiano⁵⁹ en la tradición metafísica. Ahora bien, la importancia de este elemento residía en el hecho de que era el engranaje que permitía que los integrantes de una agrupación o colectividad –todavía no ha llegado el momento de hablar de “comunidad”– pudiesen renunciar a su individualidad y proyectarse en una figura que se convertía en depositaria del poder, de la soberanía y/o de la violencia. La identificación se presentaba así como aquella relación entre individuos que, además de la propia identidad, niega la alteridad, salvo la del Sujeto que lo domina todo, que domina el Todo –lo real, lo que es–. La “política” en términos nancynianos también tiene que emplearse a fondo en contraponer a este esquema identificadorio onto-teológico, otro que esté en sintonía con una ontología del ser-con, lo que va a suponer, a la postre, la puesta en cuestión de categorías fundamentales con las que ha operado la filosofía política y que están imbricadas en el proceso de identificación.

El *avec*, el *con*, como acabamos de ver, se ofrece como una alternativa a esa relación que está en juego en la identificación. Lo que vincula a todos los que “son-con” es el no tener nada en común, salvo esa misma nada. No hay una identidad que compartir y, por tanto, tampoco una Figura con la que identificarse. Con ello el “gran Sujeto” del que hablan Lacoue-Labarthe y Nancy entra en crisis, lo que hace que surja de inmediato una

⁵⁸ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 64.

⁵⁹ Y el lacaniano, aunque por otros motivos como, por ejemplo, su concepto de “verdad”. Cfr. Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *Le titre de la lettre*, París, Galilée, 1973.

pregunta: ¿puede haber una política que prescinda de cualquiera de esos Sujetos – Nación, Patria, Raza...–, puede darse una “identificación” sin “figuración mayor”? Debe haberla, concluye Nancy, a pesar de que:

se trataría entonces de actuar de tal modo que “política” dejase de designar la asunción de un sujeto o en un sujeto (ya sea éste individual o colectivo, ya se lo conciba como una unidad natural, orgánica, o como una entidad espiritual, como una Idea o como un Destino), para designar el orden de la **relación sin sujeto de la relación entre los sujetos**: siendo estos tanto sujetos individuales como sujetos colectivos o comunitarios, grupos de diversas especies, de familias ellas mismas de distinta clase, asociación de intereses, de trabajo o de gusto, de proximidad local o moral, etc. El axioma principal sería aquí que las agrupaciones no son subsumibles bajo un único ser común de rango superior.

El orden político definiría su regulación por una igualdad y por una justicia que no postulan una asunción subjetiva. En este sentido, **la política estaría sin sujeto**: no porque ella no requiera agentes, sino que ella misma no pretendería formar **un lugar de identidad** ni de retorno a sí. Por el contrario, definiría el espacio sin retorno a lo idéntico.⁶⁰

Como puede apreciarse, alejarse de la concepción de la subjetividad implícita en la “política metafísica” exige asimismo un distanciamiento frente a la dialéctica hegeliana, pues una no se da sin la otra. La identificación que venimos analizando también puede ser leída en esta clave, de tal modo que el Yo o Absoluto que encuentra en la alteridad su momento de negación previo a su asunción final, se correspondería con esa Figura cuya identidad vendría dada por la negación y apropiación de la identidad de los individuos o sujetos particulares, negación que constituye su propio modo de relación. “Se trata de apropiación. La identidad es el acontecimiento apropiador de un «uno» (personal o colectivo)”⁶¹, subraya Nancy quien, como se comentó, encontró en la obra de Hegel unas formas de relación política, aunque también les cabría el calificativo de “ontológicas”, no reducibles a Figura alguna. Incluso el propio “monarca” hegeliano debe entenderse más como un modo de ser-con de los súbditos que como un soberano imbuido de poder, prebendas, etc.

No es casual que en las conclusiones del coloquio de Cérisy-la-Salle dedicado a Derrida en 1980, los organizadores, Lacoue-Labarthe y Nancy, señalaran al “sujeto” como uno de los asuntos cruciales que se habían debatido. “Aunque un sujeto que no

⁶⁰ Nancy, Jean-Luc: *La création du monde ou la mondialisation*, op. cit., p. 165. [Los subrayados son míos, J.M.]

⁶¹ Nancy, Jean-Luc: *Identité. Fragments, franchises*, París, Galilée, 2010, p. 69

sea ni sustancia (es decir, *subjectum*), ni ausencia o clivaje de sujeto; un sujeto más bien pensado como *retirada o re-trazado del sujeto* [*retrait du sujet*]⁶². El empleo del término “clivaje”, tomado del léxico psicoanalítico, tampoco era ocioso. Sabemos cómo desde hacía unos años los dos filósofos habían situado en la confluencia entre política y psicoanálisis el polo sobre el que la retirada o re-trazado de lo político debía actuar. La confluencia, si no complicidad, entre ambos estaba detrás de la crisis de la política que estaba marcando la época inaugurada por un acontecimiento llamado “mayo del 68”. El protagonismo y el prestigio que, sobre todo en Francia, había alcanzado el psicoanálisis de manos de Jacques Lacan, podía hacer caer a algunos en la tentación de buscar en él elementos que trasladar a otros campos del pensamiento para resolver problemas enquistados. Y sin duda la política era uno de estos dominios que tal vez podrían servirse de parte del aparato conceptual psicoanalítico. Si tanto la idea del actor y la del agente político, figuras ambas de un tipo de subjetividad, como asimismo la de representación comenzaban a ser reevaluados, el psicoanálisis ofrecía elementos con los que construir una nueva política basada, por ejemplo, en subjetividades fluidas y temporales, y no en sujetos rígidos, en identidades estables y permanentes. Su propuesta era, pues, la del sujeto escindido como resultado de ese “clivaje”.

Lo que esta postura parecía ignorar, a juicio de Lacoue-Labarthe y de Nancy, es que la alternativa, si la había, al Sujeto de la política o a la política del Sujeto, no pasaba por negar al sujeto o por fragmentarlo. Más bien lo que había que hacer era el doble movimiento contenido en el término *retrait*. En efecto, la crítica de aquel concepto exigía alejarse de él, marcar una distancia que, empero, no era sinónimo de negación. De hecho, a lo que se aspira no es a actuar, políticamente hablando, sin sujeto, sino precisamente a dar con un tipo de *praxis* que no necesite de sujetos que puedan identificarse con sustancia alguna:

Que lo real sea el sujeto, no el objeto, del pensamiento, implica en primer lugar que este “sujeto” sea común, que sea lo *en-común* mismo de la *praxis*. Un poco más arriba he llamado “axioma” a ese carácter común de la *praxis*: nada permite, en efecto, excluir en el estado de nuestro discurso la posibilidad de una *praxis* solipsista. Es decir, puesto que esa es la definición de la *praxis*, nada permite excluir una acción que transforma al propio agente (y no al producto) para un “mundo” que no contaría más que con un único sujeto o agente. Y, sin embargo, en el interior mismo de ese discurso, ¿cómo comprender que el agente “se” transforme, o sea transformado, sin permitir que se introduzca en él una alteridad más

⁶² Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: «Conclusion», en Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc (eds.): *Les fins de l'homme*, op. cit., p. 691.

antigua y más “constitutiva” que su identidad (y *de* su identidad)? Lo *real* de esta alteridad, lo que la hace “alteridad” y no simplemente distancia provisional en el seno de lo Mismo, es lo *en-común* de una pluralidad de “agentes” y de su comparecencia.⁶³

La toma de distancia quedaría incompleta si el mismo gesto no incluyese una *nueva* figuración que diese lugar a ese “*en-común* de una pluralidad de «agentes»”. Aquí encontramos al único sujeto político que concibe Nancy y al que llega, insistimos, como resultado del doble movimiento de retirada/re-trazado. El primer paso es el de privar al sujeto político –o de la política– de su identidad, imposibilitando que *un* Sujeto pueda apropiarse de ella. En la época de las discusiones que acogió el *Centro de investigaciones filosóficas sobre lo político*, Nancy y Lacoue-Labarthe identifican como los grandes problemas vinculados a la cuestión de “lo político” el de la soberanía y el del pueblo, que remiten, como es evidente, a Bataille, por un lado, y a Heidegger, por otro. En seguida volveremos a esta consideración en donde se fragua un nuevo pensamiento de la democracia en cuanto que “soberanía” –en el sentido batailleano– del “pueblo” –como figura del ser-con heideggeriano, aunque diametralmente opuesto al *Volk* de sus escritos–. Antes prosigamos con ese escrito con el que se inauguró el *Centro* por cuanto ahí, tras esa mención a esos dos conceptos, los dos pensadores añaden: “de las dos maneras –muy diferentes, en efecto–, se imponía en definitiva la cuestión de un «sujeto» propio, o más bien de un sujeto-otro [*oultre-sujet*] de lo político, excediendo la subjetividad absoluta que efectúa el Estado hegeliano”⁶⁴.

De nuevo nos topamos con la dialéctica hegeliana, que al aplicarse a la filosofía del Derecho da como resultado una forma de intersubjetividad que subsume siempre la relación en esa forma de subjetividad denominada Estado y que, como es bien sabido, es otro nombre que recibe la Razón o el Yo. Para interrumpir este proceso –de identificación, obviamente–, era preciso eliminar tanto el *télos* (la apropiación, esto es, el retorno a la mieiedad), como el propio *arché* (el Sujeto que hace de toda relación, y por tanto de la diferencia, un motivo para su autofirmación). Esto implica sustraer al sujeto de la identificación, para poder así trazar una nueva figura no dependiente de esa lógica. En pocas palabras, lo que había que hacer era *ex-poner* al sujeto, sacarlo de su enclaustramiento metafísico: “el sujeto *expuesto*, *excogitado*, juega a la vez con la

⁶³ Nancy, Jean-Luc: «La comparution», en Bailly, Jean-Christophe y Nancy, Jean-Luc: *La comparution*, op. cit., p. 77.

⁶⁴ En Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: «Ouverture», en Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *Rejouer le politique*, op. cit., p. 22.

ganancia de su sustancia y la pérdida de su identidad”⁶⁵. De esta manera, la política “estaría sin sujeto”, lo que quiere decir sin *un* sujeto, el de la metafísica de la identidad. “El supuesto «sujeto» de un ser-para-sí autoprodutor, autoformador y autotélico, el sujeto de su propia previsión, ése, en efecto, fuese individual o colectivo, se descubriría sobrepasado por los acontecimientos”⁶⁶. ¿A qué acontecimiento se refiere Nancy? A mayo del 68, en donde sólo hubo un “deseo” privado de todo “subjetivismo” y una “afirmación que, de entrada, tiende a liberarse de toda identificación”⁶⁷.

4. Pueblo

Según lo anterior, el mayo francés fue un acontecimiento al que Nancy presta atención por cuanto, siendo parcialmente político –también fue un hecho social, si es que tiene algún sentido disociar estas esferas–, cuesta *reconocer* en él a un Sujeto (¿la masa obrera y la estudiantil?, ¿el pueblo francés?, ¿una clase social?) porque consiguió escapar “de toda identificación”. Esto quiere decir que lo que se manifestó en él fue el “*en-común* de una pluralidad de «agentes»” antes mencionado. O, dicho de otro modo, mayo del 68 mostró la *comparecencia* del *con*. Estaríamos tentados a dar a ese “deseo” que fue, deseo que no es otro que el que se examinó en el capítulo anterior a propósito del amor y que también puede ponerse en relación con el *abandono* ontológico, otro nombre. Llamarlo, por ejemplo, “multitud”, “colectivo”, “gente”, o incluso “comunidad”. Si así hiciéramos, se correría el riesgo de reintroducir subrepticamente al sujeto, colocándolo, de nuevo, en la posición de sustancia. Al mismo tiempo, Nancy, consciente de que la política necesita de “agentes” y de “identidades”, se aventura a denominar a esa singularidad múltiple que salió a las calles de París buscando la arena bajo los adoquines y que era puro deseo, con un peligroso nombre: “pueblo”.

Peligroso porque “pueblo”, *peuple*, hace pensar en el *Volk* de Heidegger, de donde procedió una identidad construida sobre las bases de un “mito perdido” y también un *deseo*, muy diferente a ese otro señalado, de convertirse en “el ser de lo común”. Pero también remite a la tradición de la filosofía política, incluida la más reciente⁶⁸, a

⁶⁵ Nancy, Jean-Luc: *Ego sum*, op. cit., p. 86.

⁶⁶ Nancy, Jean-Luc: *Vérité de la démocratie*, París, Galilée, 2008, op. cit., p. 25.

⁶⁷ Ibidem, p. 29.

⁶⁸ Por poner un ejemplo, el volumen colectivo *Qu'est-ce qu'un peuple?* (París, La fabrique, 2013), incluye interesantes trabajos de Alain Badiou, Jacques Rancière o de Judith Butler, entre otros, en el que al hilo de los “populismos” sudamericanos y de las revueltas árabes, los autores se replantean la actualidad de esta figura, para llegar a conclusiones como la del propio Badiou (“«Pueblo» es una palabra que toma

Rousseau y a su “contrato social”, así como a las demás teorías contractualistas que hacen del pueblo el sujeto que inaugura el orden político-jurídico (social) con ese acuerdo originario. Todo, como puede apreciarse, está muy próximo al pensamiento metafísico del que precisamente Nancy quiere tomar distancia –retirarse– para proponer –re-trazar– otra clase de figuración. Aun así, pretende recuperar⁶⁹ esta figura clásica de la política. Su interés, es cierto, viene de lejos. Al investigar la conexión política-psicoanálisis, Lacoue-Labarthe y él encuentran que Freud concede en sus escritos un privilegio al pueblo judío como paradigma del proceso de identificación. Pero lo más relevante es que en su análisis el vienés esboza, lo pretendiera o no, la perspectiva a una nueva forma de relación social ajena a ese mecanismo. Freud “nos deja de hecho –así acaba el *Moisés*– interrogar la difícil «identidad» de un «pueblo». Lo cual no sería una tarea teórica, sino que implica una práctica, práctica ella misma del límite, no psicoanalítica, ni política, ni moral, ni estética, sino todo a la vez, todo a la vez de otra manera”⁷⁰. Prolongar esta intuición exigía, por consiguiente, pensar en el “pueblo” no en términos de “subjetividad” sino de “relación”. Ya vimos cómo esto dará pie, en primer lugar, a un cuestionamiento de las lecturas más ortodoxas de Hegel, al convertir la cuestión del “monarca” en la de la “unión”: “siendo la existencia de la unión como tal de un pueblo, el monarca es la presencia misma, el *Dasein* del derecho –o para ser más precisos, es la presentación en la existencia de la presencia efectiva del querer libre y de su reconocimiento–”⁷¹.

El monarca encarna al pueblo, lo que quiere decir que es la figura de su unión; el monarca hegeliano es, en resumen, el pueblo en cuanto relación. Ahora bien, así como puede pensarse, en buena lógica, que el pueblo “no sería *un sujeto*”⁷² sino más bien un modo de ser –el del *con*–, de ahí no se infiere que se haya salido del dominio de la política. Todo lo contrario: es una cuestión, la de la afirmación de la relación, “que tiene

todo su valor ya sea bajo las especies, transitorias, de la guerra de liberación nacional, ya bajo las especies, definitivas, de las políticas comunistas”, p. 21) o la de Rancière (“Pues «el pueblo» no existe. Lo que existe son figuras diversas, incluso antagónicas, del pueblo, figuras construidas privilegiando ciertos modos de reunión, ciertos rasgos distintivos, ciertas capacidades o incapacidades”, p. 139) que fácilmente podrían ponerse en relación con la concepción de Nancy.

⁶⁹ Recuperación de la que Nancy no es el iniciador. Por ejemplo, habría que destacar el trabajo de Gerard Granel por su esfuerzo por devolverle su actualidad a “lo popular” –“el excluido de *todo* discurso político-filosófico moderno”–, a partir de una lectura *correctora* del *Volk* heideggeriano. Así, “lo «popular» es la emergencia de una consciencia oscura de la «carencia para ser» en el pueblo, en donde el pueblo se expresa como pura materia, siempre englobada y siempre rechazada por el pueblo-forma, englobado-rechazado por lo que *debería* ser y no puede no ser, existencia absolutamente culpable, existencia culpable de inexistencia”. En Granel, Gérard: *Écrits logiques et politiques*, París, Galilée, 1990, p. 364.

⁷⁰ Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: «La panique politique», op. cit., p. 56.

⁷¹ Nancy, Jean-Luc: «La juridiction du monarque hégélien», en Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *Rejouer le politique*, París, Galilée, 1981, op. cit., p. 62.

⁷² Ibidem, p. 89.

que ser una afirmación *política*, en un sentido que tenemos que descubrir”. Conforme pase el tiempo, Nancy comprenderá que este sentido no es otro que el de la propia *democracia* en la medida en que este concepto aúna el del pueblo y el de lo que encarna el monarca –también el hegeliano–: la soberanía.

Un pueblo es siempre su propia invención. Pero puede inventarse dándose un soberano tanto como dándose a un soberano o incluso dándose a sí mismo la soberanía. En cada hipótesis el pueblo se determina de modo diferente y determina de modo diferente el propio sentido de la palabra «pueblo»: pueblo reunido, pueblo sometido, pueblo insurgente; o bien: pueblo en cuerpo, pueblo en masa, pueblo en secesión.⁷³

Que el pueblo sea su propia invención significa que está en permanente re-trazado. Sólo así puede admitirse un sujeto político, el único capaz de prescindir de identificaciones y de esencias por ser “el sentido de una existencia que ninguna esencia absorbe”⁷⁴. El pueblo se *configura* cada vez que se traza, esto es, que se expone o que comparece. Y lo hace siempre en el modo de una enunciación: *nosotros, el pueblo...*: “hay que reconocer que no hay enunciado de sujeto singular, explícito o implícito, que no entrañe también la marca más o menos manifiesta de un sujeto colectivo o común, de un «nosotros» que es, al menos, el de la lengua del enunciado”⁷⁵. El pueblo es, en definitiva, una voz singular plural (recordemos: “partición de las voces: nunca hay una única voz, y la voz del sentido es la decisión, cada vez, de una voz singular”). Que esta invención sea una figura es incuestionable, como lo es que se debe a un proceso de figuración ininterrumpido, incesante, siempre incompleto. De ahí que no desemboque en una Figura, pero sí en cambio en una infinitud de figuras, tantas como enunciados tiene el “*a-sí llamado pueblo*”⁷⁶: “pero yo entiendo aquí *figuras* como la palabra de la *ficción*, del modelado que cierne cada vez y que discierne el afuera infinito son detenerlo en un contorno que resta él mismo abierto, deformable”⁷⁷.

⁷³ Nancy, Jean-Luc: *La création du monde ou la mondialisation*, op. cit., p. 162.

⁷⁴ Nancy, Jean-Luc: «Re-fa-mi-re-do-si-do-re-si-sol-sol», en Mallet, Marie-Louise: *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, op. cit., p. 342.

⁷⁵ Ibidem, p. 345.

⁷⁶ La expresión que emplea Nancy es “*le soi-disant peuple*”, que podríamos verter al castellano por “el supuesto pueblo”, dado que el adjetivo *soi-disant* califica a lo que pasa por ser lo que en realidad no es. Ahora bien, literalmente *soi-disant* sería un “decirse a sí”, si el complemento directo del participio presente es el pronombre reflexivo. Y eso es exactamente lo que quiere expresar Nancy cuando afirma que el sujeto de la enunciación, el pueblo, no enuncia otra cosa que a sí mismo. Por eso la traducción que proponemos de esa expresión es “el *a-sí llamado pueblo*” que aúna, creemos, esos dos valores.

⁷⁷ Nancy, Jean-Luc: «Hors colloque», en Berkman, Gisèle y Cohen-Levinas, Danielle: *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, op. cit., p. 522.

El pueblo, es evidente a estas alturas, remite a una proclamación sin finitud, permanente. Esto es lo que socava la idea de “fundamento” o “fundación”, pues no habría *un* origen para cada pueblo con el que elaborar un “mito”, sino que esta figura, por ser una voz, se funda cada vez que se declara. La fundación del pueblo sería su exposición, su comparecencia, que no es, o no sólo, política, sino que “excede el orden político comprendido en sentido estricto, y desborda hacia un orden diferente que evitaría denominar «religioso» aunque esté próximo a él o provenga de él”⁷⁸. Dicho orden no podría ser otro que el del *ser-con*, que como bien dice Nancy es un orden cercano a “lo religioso”, pero no en el sentido de la onto-teología sino en el del cristianismo deconstruido que revela su fondo ateo, sin divinidad oculta.

Llegados a este punto, sería lícito preguntarse por qué Nancy se empeña en mantener esta palabra, “pueblo”, que bien podría ser uno de esos “fantasmas conceptuales” que Derrida reconocía en su obra, difíciles de manejar siempre por su carga metafísica⁷⁹. ¿No sería más sencillo acuñar un nuevo término en vez de reintroducir uno con ese lastre? No, es preciso seguir hablando de “pueblo” porque sólo este permite una relectura de otro término decisivo en la obra de Nancy: democracia. Nuestro mundo nos exige “mantener abiertas la espera, la cuestión, la llamada contenidas en la palabra «pueblo». Si olvidamos «pueblo», olvidamos «democracia»: es lo que declaro de entrada a quienes pretenden, por razones por lo demás comprensibles, abandonar la referencia al pueblo reemplazándola por la invención de las «multitudes» o por la de «gentes»”⁸⁰. Nancy se sitúa así en medio del debate actual entre distintas concepciones de democracia (la “agonística” de Chantal Mouffe, la “disensual” de Jacques Rancière, la que está “por venir” de Derrida, la de la “igualibertad” de Balibar, la propugnada por Lefort, por referirnos únicamente al ámbito francés⁸¹) y otras tantas ideas de los nuevos actores políticos capaces de sacar a

⁷⁸ Nancy, Jean-Luc: «Re-fa-mi-re-do-si-do-re-si-sol-sol», en Mallet, Marie-Louise: *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, op. cit., p. 352.

⁷⁹ “Jean-Luc Nancy tiene, como todos sabemos, la valentía, me atrevería a decir el corazón, de asumir la herencia, y no sólo de *arreglárselas con* la tradición, con el linaje más grande, con el más venerable, de *vivir con ella*, sino de vérselas con todos los inmensos fantasmas conceptuales que algunos de entre nosotros, yo en todo caso, creíamos o juzgamos tan fatigantes como fatigados: el *sentido*, para empezar, después el *mundo*, y luego la *creación*, a continuación la *comunidad*, después la *libertad*, tantas cuestiones que él ha abordado directamente allí donde otros, donde yo mismo, huían, intentando justificar u organizar nuestro escamoteo”. En Derrida, Jacques y Nancy, Jean-Luc: «Responsabilité – du sens à venir», en Guibal, Francis y Martin, Jean-Clet: *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, p. 167.

⁸⁰ Nancy, Jean-Luc: «Re-fa-mi-re-do-si-do-re-si-sol-sol», en Mallet, Marie-Louise: *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, op. cit., p. 342.

⁸¹ Cfr. Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*, Londres / New York, Verso, 1993; Rancière, Jacques: *La haine de la démocratie*, París, La fabrique 2005; Derrida, Jacques: *Voyous*, París Galilée, 2003; Balibar,

aquel sistema político de su estado de crisis causado por el déficit en su sistema de representación, por la existencia en su seno de grupos minoritarios a los que se les niega la igualdad de derechos o por la intolerancia –inmunitaria– de la que hace gala cuando se trata de preservar su “esencia”. No cabe duda de que una de las fórmulas que más éxito han tenido es la de la *multitud* de Toni Negri y Michael Hardt. Es significativo que Nancy la mencione expresamente para contraponerla a su relectura del “pueblo”. Y es que se diría que para él aquella propuesta, al igual que las otras mencionadas, no aciertan a reconducir –que no subordinar– el problema político al orden ontológico. La tarea decisiva, lo sabemos, es la de profundizar en el modo de ser *con*. Si no se ha profundizado en este punto, cualquier consideración sobre la gestión de lo real, sobre la política, mostrará las mismas deficiencias al asumir sin haber cuestionado nociones como “soberanía”, “poder”, “subjektividad” o incluso “vida”. Así, en el caso de la *multitud*, que implica la entrada en los dominios de la biopolítica de la mano de la confluencia entre Foucault y Spinoza, “«la vida» es una noción muy insuficiente para designar la totalidad así gestionada, regulada o desregulada”⁸². Probablemente no nos equivocamos si afirmamos que todas estas figuraciones de lo común no son para Nancy *suficientemente ontológicas*⁸³. Esto puede proporcionar munición a quienes consideran que el filósofo, encerrado en la torre de la ontología, se resiste a aportar soluciones concretas, soluciones políticas, para resolver los problemas de nuestro tiempo. Pero es que como bien sabemos para este pensador no hay un asunto de mayor envergadura que el del *con* y, unido a él y sin abandonar el terreno ontológico, el de la “democracia”.

El del pueblo es, en definitiva, un problema que atañe a nuestra manera de relacionarnos en sociedad, a nuestro “ser-social” o relación que no remite a nada, a

Etienne: *La proposition de l'égaliberté*, París, PUF, 2010; Lefort, Claude: *L'Invention démocratique*, París, Fayard, 1981.

⁸² Nancy, Jean-Luc: *La création du monde ou la mondialisation*, op. cit., p. 171. Aunque no podemos examinar con todo el detenimiento que merecen los análisis de Nancy sobre la “biopolítica”, sí queremos dejar constancia de la crítica que le dirige por el mismo motivo que estamos exponiendo: la ausencia de un replanteamiento del *con* del que formaría parte esa “vida”, y no al revés: “la «biopolítica» fue para Foucault una manera de denominar al desplazamiento de la dominación que, desde el territorio y el dinero, se dirigió hacia las condiciones de vida, la salud y, en general, el sostenimiento de la población. Pero esto no define a una política: es un aspecto del desplazamiento o de la separación general de la política. Es tanto la «gestión» de la vida como la de la información, la tecnología, la reproducción, la salud, la alimentación, el sexo, la cultura, el ocio, la religión, la enseñanza, etc. La política siempre ha tenido a su cargo todo este gran complejo del *modo de existencia* de una sociedad”. En Nancy, Jean-Luc: *Politique et au-delà. Entretien avec Philip Armstrong et Jason E. Smith*, op. cit., p. 28. [El subrayado es mío, J.M.]

⁸³ “El «con» no tiene nada que ver con lo que denominan «colectivo». La colectividad nombra a personas colectadas, si puede decirse así: personas puestas juntas tras haber sido cogidas de aquí o de allí, de algunos sitios hacia el fuera-de-sitio (y no-lugar) de la colectividad o de la colección. El *co-* de «colectividad» no es el mismo que el de «comunismo». No es sólo una cuestión semántica (*munire / ligare*). Es una cuestión de ontología. El *co-* de «colectividad» es puramente externo, está en el «lado a lado» que no implica relación entre los lados o entre las partes de este *partes extra partes*”. Nancy, Jean-Luc: «Communisme, le mot», op. cit., p. 204.

ningún “todo”⁸⁴, salvo a sí misma⁸⁵. No es extraño, por tanto, que la referencia implícita en esta concepción ontológica del “pueblo” sea Spinoza: “si existe una prioridad en la ontología de Spinoza habría que asignársela sin duda a la relación, que justamente es, no obstante, lo que nos obliga a revisar todo concepto de jerarquía y, por tanto, de prioridad preestablecida y aceptada como tal”⁸⁶. De la filosofía spinozista se pueden tomar unos cuantos elementos que contribuirían a pensar en el pueblo más como un modo de ser que como un sujeto político. En efecto, Nancy equipara el Dios de Spinoza con su propia noción de “mundo”, que no es otra cosa que el conjunto de relaciones que conforman el *con*⁸⁷. Igual de oportuna sería la mención a la “libertad” spinozista como “efectividad” –léase, como actividad *práctica*– existencial y no como propiedad de un ente cualquiera. Todo ello invita a Nancy a pensar que podría hallarse en la obra de aquel filósofo el germen del *ser-con* que hasta Heidegger fue ignorado. El hecho de que en todo cuanto existe –los *modos* de la substancia única– esté presente la gran Figura de su filosofía, Dios –esa substancia única–, hace pensar en un panteísmo para el cual *lo divino* no se corresponde con una “jerarquía”, sino que se concibe como lo que liga a los entes, lo que los pone en relación. En una nota de máxima importancia escrita al pie de *Une pensée finie* Nancy propone “una lectura, o una reescritura «spinozista»– de *Ser y tiempo*”⁸⁸, lo que demuestra no sólo la afinidad que podría haber entre los dos filósofos –tres, si incluimos al propio Nancy–, sino que sugiere que de haber seguido de cerca la ontología de Spinoza, Heidegger quizás no habría errado como lo hizo al introducir un Sujeto que podría encajar bien con la política metafísica del nazismo: el *Volk*.

5. Democracia

Es curioso que, como antes se señaló, Spinoza haya sido un filósofo rescatado por cierto sector del pensamiento político contemporáneo. La “multitud” de Negri es una

⁸⁴ “Si el ser-juntos está dado sin este aspecto del «todo», es decir, si se da como «sociedad» –una asociación en vez de, digamos, una «integración» como puede ser la familia, la tribu o el clan (en lo que podemos decir al respecto)–, entonces la asociación como tal abre un cuestionamiento sobre su propia posibilidad y su propia consistencia: ¿cómo es posible asociar a quienes parece que no lo desean, incluso lo rechazan?”, en *Ibidem*, p. 203.

⁸⁵ Cfr. Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 79.

⁸⁶ Nancy, Jean-Luc: «Marginalia», en Carliato, Alfonso: *Le geste de Dieu*, op. cit., p. 82.

⁸⁷ “*Deus sive natura* no enuncia simplemente, por medio del *sive*, dos nombres para una misma cosa, sino más bien que esta misma cosa *tiene su afuera dentro*. Por eso Spinoza es el primer pensador del *mundo*”. En Nancy, Jean-Luc: *Le Sens du monde*, op. cit., p. 90.

⁸⁸ Nancy, Jean-Luc: *Une pensée finie*, op. cit., p. 142. Queda pendiente un estudio que ponga en relación los pensamientos de Nancy y de Spinoza, que a buen seguro mostrará la infinidad de conexiones que existen entre ambos.

reelaboración de la *multitudo* spinozista. E igual de decisivos son los tratados políticos del filósofo judío para la concepción de Balibar de la “igualibertad”⁸⁹. Pero en ambos casos la ontología de Spinoza da pie a sendas figuras políticas (la “multitud” y el “ciudadano-sujeto”) que a buen seguro despertarían los recelos de Nancy al no encajar en la idea del *con* como sí lo hace el “pueblo”. Y es que éste, no podía ser de otro modo, es una *figura de lo común*. Como tal, rehúye la idea de fundamentación, la de fundación y la de origen. Sin embargo, es frecuente recurrir al concepto griego de *demos* y señalarlo como el precedente de la figura política moderna del “pueblo”. Habría así una continuidad entre ambos, un paralelismo que se hace extensivo al que existiría entre la democracia occidental y su insigne predecesora, la griega. Sin embargo, la palabra “democracia” plantea “un nombre de pueblo que en realidad le es extraña desde hace mucho tiempo: el *demos* (que no se corresponde con nada de nuestra cultura), pero asimismo de ahí se sigue que ningún nombre del pueblo le conviene ya y que el «pueblo» deviene lo innombrable del discurso que se dice a sí mismo democrático, del *a-sí llamado* discurso del pueblo soberano”⁹⁰. Si hemos perdido contacto con la realidad del *demos*, si poco o nada tiene que ver la organización social a la que dio lugar con la nuestra, pero si, al mismo tiempo, todo discurso sobre la democracia se remite a él, entonces no podría ser más pertinente que la pregunta *qué es, hoy, el demos*:

Me gustaría decir que si queremos tomar en serio la palabra democracia en cuanto poder del pueblo –que, como he sugerido, también significa el poder del mercado–, entonces tenemos que preguntarnos a nosotros mismos qué significa esta palabra, “pueblo”. Es decir, no me convence el decir que tenemos que inventar la democracia. Esto quizás sea demasiado sencillo y probablemente no signifique nada. Y precisamente por eso desde hace tiempo no me siento a gusto con frases muy extendidas en los últimos años: “verdadera democracia”, “democracia por venir” [*coming democracy*], “una democracia diferente”. Me parece que usado de esta manera, el nombre se vacía cada vez más, o bien expone cada vez más las cuestiones que he planteado. Así pues, diría simplemente que la cuestión de la democracia no tiene que ser planteada como si realmente supiéramos lo que la democracia es, sino como si la democracia fuese el nombre de un enigma: ¿qué es *demos*?⁹¹

⁸⁹ Balibar también encuentra en Spinoza “una génesis diferente (o «producción») de la sociedad a partir de las propias pasiones”, lo que permite pensar de otro modo “el problema de la relación social”. En Balibar, Etienne: *Spinoza et la politique*, París, PUF, 1996, pp. 101 y 93.

⁹⁰ Nancy, Jean-Luc: «Re-fa-mi-re-do-si-do-re-si-sol-sol», en Mallet, Marie-Louise: *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, op. cit., p. 343.

⁹¹ Nancy, Jean-Luc: «Thinking better of Capital. An Interview with Jean-Luc Nancy», op. cit., p. 230.

Ahora bien, nos equivocaríamos si hiciésemos de ese interrogante un estudio del origen de ese concepto, una investigación *arqueológica* o *arqueológica*, pues la respuesta sólo se hallará desviándose de la senda del *logos* que precisa siempre de principios y de causas, tanto como de fines y finales. Algo nos hace pensar que las preguntas de mayor peso que encontramos en la obra de Nancy (¿cómo repartir y compartir *sentido*?, ¿cómo ser en el *mundo*?, ¿cómo *tocar* los cuerpos?) conducen siempre a un mismo punto: el *con*. En este caso, la cuestión del *demos* bien podría remitir, también, a ese concepto. De ser así, este concepto, junto al de “democracia”, se adentrarían en el dominio de la ontología sin abandonar, eso sí, el de la política. Es más, la política es la que debe facilitar el cuestionamiento del *demos* y de la democracia. Y así debe ser puesto que, finalmente, *demos* es sinónimo de *común*:

No olvidar que el hombre no es dios, que su asunción bajo un absoluto no se presenta sino que tiene lugar *hic et nunc*, en una presencia que la “dignidad de la persona” y los “derechos del hombre” de ninguna manera pueden asegurar, incluso si no hiciera falta separarlos; no olvidar, por tanto, que el “común”, el *demos*, no podría ser soberano sino bajo una condición que precisamente lo distingue de la asunción soberana del Estado y de cualquier conformación política de la que se trate: tal es la condición de la democracia.⁹²

Por lo tanto, buscar el origen del *demos* equivaldría a buscar el de lo *común*, lo cual, como se mostró es imposible pues, de acuerdo con Nancy, lo en común es el ser, mejor dicho, *ser* es en común y nada puede precederlo ni originarlo. “El «pueblo» no constituye un principio”⁹³, avisa el filósofo. Sucede, más bien, que, por ser ese *común*, deshace la idea misma de principio, de fundación. “Habría que decir que la democracia implica por esencia algo de una *anarquía* que casi se podría llamar *principial* [*princielle*], si no fuera porque precisamente no se puede permitir con propiedad esta *contradictio in adjecto*”⁹⁴. “Democracia” significa ausencia de fundación y de fundamentación. Es, como puede verse, no tanto una forma política como una condición ontológica⁹⁵, la condición de la anarquía: “en este sentido democracia quiere decir anarquía. Pero la anarquía comporta acciones, operaciones, combates, formaciones que

⁹² Nancy, Jean-Luc: *Vérité de la démocratie*, op. cit., p. 39.

⁹³ Nancy, Jean-Luc: «Démocratie finie et infinie», en VV.AA.: *Démocratie, dans quel état?*, París, La fabrique, 2009, p. 85.

⁹⁴ Ibidem, pp. 84-85.

⁹⁵ “La verdad de la democracia es esta: no es una forma política entre otras, a diferencia de lo que fue para los Antiguos. No es una forma política en absoluto, o bien, y por lo menos, no es *en principio*, una forma política”. En Nancy, Jean-Luc: *Vérité de la démocratie*, op. cit., p. 59.

permiten preservar rigurosamente la ausencia de la *arquía* puesta, depositada e impuesta. El *kratein* democrático, el poder del pueblo, es para empezar el poder de hacer fracasar la *arquía* y, a continuación, de asumir, todos y cada uno, la abertura infinita así actualizada”⁹⁶.

Así pues, la anarquía no es un estado de pasividad o inactividad, sino una *praxis* que evita que una Figura o un Sujeto, por ejemplo, se arroguen esa *arquía*, identificándola con un principio, con un origen. La principal acción dentro de esta serie de “combates” es la retirada o re-trazado de lo político. En los trabajos previos a la constitución del *Centro de investigaciones filosóficas sobre lo político*, Nancy y Lacoue-Labarthe demostraron cómo la tradición política, próxima siempre al pensamiento metafísico, está atravesada por un impulso “arquefilico”: “la arquefilia implica la autarquía integral del *arché*. Teóricamente, se trata de la infranqueable ipseidad. Políticamente, es una u otra forma de sacrificio total al Soberano”⁹⁷. La oposición a esta tendencia debía librarse entonces en dos frentes tan ligados entre sí como son el teórico –o filosófico– y el político. Respecto al primero, Nancy se opone a ese pensamiento del *arché* en cuanto origen, no mediante una negación del mismo, sino sustituyendo ese acto inicial fundador y *productor*, por un movimiento *práctico* iniciador e infinito que él denomina “comienzamiento”⁹⁸, término cuyo sufijo expresa esa idea de acción y de efecto y que, por esa misma razón, tanto tiene que ver con ese otro concepto tan recurrente en su obra, “espaciamiento”. En otras ocasiones, Nancy propone transformar *el* origen por una pluralidad, un *partage*, de orígenes:

Nosotros no accedemos a nada más que a nosotros, y al mundo. Pero no se trata de otra cosa: todo el acceso está ahí, en todo origen. Es lo que se denomina, en léxico heideggeriano, la “finitud”. Pero está claro, por consiguiente, que “finitud” significa: infinita singularidad del sentido, del acceso a la verdad. La finitud es el origen, es decir, que es una infinitud de orígenes. El “origen” significa no aquello de donde vendría el mundo, sino la venida, cada vez única, de cada presencia del mundo.⁹⁹

⁹⁶ Ibidem, p. 57.

⁹⁷ Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: «La panique politique», op. cit., p. 48.

⁹⁸ El comienzamiento no es el origen. [...] el origen es origen de una producción, o en todo caso, en el sentido platónico de la *poiesis*, es el principio de una venida al ser. El poder tiene un origen, la libertad es un comienzamiento. El comienzamiento no hace venir al ser; es una *inicialidad de ser*”. En Nancy, Jean-Luc. *L'expérience de la liberté*, op. cit., p. 105.

⁹⁹ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 33. El epígrafe del que está tomado esta cita lleva significativamente por título «Acceder al origen».

El origen es, en definitiva, una ficción¹⁰⁰ trazada por la metafísica. Pero, como acabamos de señalar, la crítica de este concepto exige también una suerte de intervención política. Al fin y al cabo, “la política filosófica procede de manera general a captar subrepticamente una metafísica del origen-uno, allí en donde sin embargo expone al mismo tiempo, *volens nolens*, la situación de la dis-posición de los orígenes”¹⁰¹. En efecto, la efectuación de la retirada/re-trazo de lo político exigía “remontarse a la constitución más arcaica de lo político y explorar la esencia de la esencia políticamente asignada, es decir, poner en causa el concepto y el valor de lo arcaico en general: el origen y lo primitivo, la autoridad, el principio, etc.”¹⁰². Al hacerlo, al acceder a ese supuesto origen de lo político, lo que estos autores encuentran “no es la anarquía. Es la an-arquía de la propia arquía”¹⁰³.

La “política filosófica”, otra forma de denominar la “política metafísica” que antes apareció, necesita postular la existencia de un inicio, de un origen o *arché*. A él se remonta cuando quiere legitimar un orden, una realidad o un sistema políticos. Pero dado que toda fundación es mítica, la acción misma de señalar hacia un comienzo es ya una ficción. De hecho, cualquier fundamentación, al ser el trazado de un principio, lo está creando. No hay, en definitiva, un origen anterior a su *configuración*, a su ficcionalización. La política filosófica está repleta de esta clase de presupuestos dependientes en último término de un acto creador –y creativo–. Nancy centra su atención en uno de ellos por ser el responsable de la concepción moderna de la “comunidad”:

Debemos retomar y repensar el “contrato [social]” de Rousseau de acuerdo con el motivo profundo del vínculo absolutamente contemporáneo entre los términos que reúne. Estoy obsesionado por este asunto, pues es lo que la filosofía, todo nuestro occidente, deja escapar obstinadamente. Ora se cae, rara vez, en una especie de comunidad anterior a las partes o a los miembros de la comunidad, ora tiene que ver, con más frecuencia, con sujetos individuales que seguidamente se asocian. Pero en la medida en que no se haya pensado con precisión lo que es cada una de las dos cosas, faltará algo en relación con aquello de lo que se trata en el vínculo social.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Nancy, Jean-Luc: *La communauté désœuvrée*, op. cit., p. 139.

¹⁰¹ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 43.

¹⁰² Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: «Ouverture», en Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *Rejouer le politique*, op. cit., p. 18.

¹⁰³ Ibidem, p. 27. En alguna ocasión Nancy ha emparentado esta “an-arquía” del *arché* con el “principio de anarquía” de Reiner Schürmann (cfr. Fabbri, Lorenzo: «Philosophy as Chance: An Interview with Jean-Luc Nancy», en *Critical Inquiry* nº 33 [2007], p. 435).

¹⁰⁴ Martin, François y Nancy, Jean-Luc: *Nium*, op. cit., pp. 38-39.

Lo que el “contrato social” ejemplifica es “la aporía de una comunidad que debería precederse para constituirse”¹⁰⁵. Ciertamente, esta figura política introduce, quiéralo o no, una argumentación *ad infinitum* en la medida en que para que exista comunidad debe haber previamente un contacto entre los individuos, pero estos no podrían “firmar” contrato alguno si previamente no constituyesen una comunidad¹⁰⁶. La indefinición del origen, sumada al hecho de que pueda no haber no uno sino dos, es la prueba de cargo contra el “contrato social”. Mejor dicho, ninguna de estas objeciones lo refuta; más bien demuestran su carácter ficticio. No sólo eso. Lo decisivo de este vínculo que da origen a la sociedad no es cuándo se instituyó, pues precisamente lo que la paradoja a la que aboca prueba es que no existe tal institución, salvo como ficción. Lo verdaderamente importante es que arroja luz sobre el hecho mismo del vínculo social, que en adelante hay o habría que pensar como lo ontológicamente precedente. En definitiva, el “contrato social” permite pensar el *con*; permite “pensar el «contrato» –es decir, el anudamiento del vínculo– bajo otro modelo que el jurídico comercial. [...] Pensar el anudamiento social bajo un modelo diferente o, tal vez, sin modelo. Pensar su acto, su instauración, su anudamiento”¹⁰⁷. Por consiguiente, lo que el “contrato” revela, además, es la tensión existente en ese “origen”, el *con*, entre lo individual y lo colectivo, entre lo singular y lo múltiple. Y así como Nancy habla de “ser singular plural”, Rousseau se refiere a la “voluntad general”: “por una parte, lo «general» pretende restituir una forma de conjunto; por otra, la «voluntad» pertenece al registro de la tensión particular hacia una representación particular (con la suposición de que el agente de esta voluntad pueda llegar a ser la causa de la realidad de esta representación, lo que es la definición kantiana de la voluntad)”¹⁰⁸.

Ahora bien, la aporía del “contrato social” pone en juego un elemento más, decisivo tanto para el pensamiento político como para la filosofía en general. Se trata de la

¹⁰⁵ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 43.

¹⁰⁶ En *Politique et au-delà*, Nancy pone sobre la mesa otro nombre al hablar de esta “paradoja (o aporía) de la institución común”: Freud. “En Freud el «padre» de la horda no es un «padre», pero como tal es asesinado por sus «hijos», que de esta manera se convierten en hijos y en hermanos. El círculo vicioso es impecable e ineluctable”. Sólo le hubiera faltado a Nancy remitir a sus trabajos conjuntos con Lacoue-Labarthe para mostrar cómo el “Sujeto político”, como entonces ambos denominaban al “padre” en la obra de Freud, se corresponde con la “aporía” y la ficción del origen. Cfr. Nancy, Jean-Luc: *Politique et au-delà. Entretien avec Philip Armstrong et Jason E. Smith*, op. cit., p. 11.

¹⁰⁷ Nancy, Jean-Luc: *Le Sens du monde*, op. cit., p. 174.

¹⁰⁸ Nancy, Jean-Luc: *Politique et au-delà. Entretien avec Philip Armstrong et Jason E. Smith*, op. cit., p. 17. Dicho sea de paso, cuando Nancy habla de “la suposición de que el agente de esta voluntad pueda llegar a ser la causa de la realidad de esta representación, lo que es la definición kantiana de la voluntad”, ¿no recuerda esto también a su propia noción de *praxis*? ¿Sería la posibilidad de ser la causa de su propia representación una manera diferente de denominar a la actividad –por no decir a la ontología *tout court*– práctica?

“soberanía”. La auto-constitución del pueblo como comunidad es resultado del empleo del poder que tiene para ello y que no procede de nada ni de nadie, salvo de sí mismo: “la soberanía del pueblo designa claramente, en Rousseau, el estado más radical de la contradicción soberana: a diferencia del monarca, que podía refugiarse tras una referencia divina, fuese cual fuese la forma que tomara, el pueblo como soberano debe comprenderse como el sujeto o el cuerpo que se forma a sí mismo”¹⁰⁹. En *La Déclosion* Nancy lee la paradoja de la soberanía en clave schmittiana para encontrar la misma paradoja:

La ambivalencia es constitutiva de la soberanía. En efecto, reúne el poder absoluto y el exceso sobre la legalidad que se co-pertenecen necesariamente. Según la fórmula de Carl Schmitt, el derecho se suspende a sí mismo en el acto soberano. Para ser *toda* [*toute*], la omni-potencia [*toute-puissance*] debe llegar al punto en el que ninguna potencia precede, ni funda, ni domina. Para ser *absoluto*, el poder debe absolutizarse, es decir, *absolverse* de todo vínculo y de toda responsabilidad que no sea la de responder de sí y de autorizarse a sí mismo.¹¹⁰

Por todo ello, no es casual que Nancy considere que la soberanía condensa la cuestión política moderna¹¹¹. Es así por cuanto en ella se decide el futuro de la política una vez los dioses “se han retirado”, es decir, una vez que la onto-teología deja de ser el fundamento de lo político. Como antes comentamos, Nancy descarta que la secularización de los conceptos hasta entonces pertenecientes a la “política filosófica” suponga el inicio de una nueva manera de pensar libre de ataduras metafísicas (sustancias, Sujeto, dialéctica...). Simplemente, lo único que se ha conseguido es sustituir a la divinidad por otra instancia –el hombre, en el caso de los humanismos– que también actúa como fundamento y que hace uso del mismo arsenal conceptual y terminológico que la teología-política. En resumen, que sea el pueblo y no un dios o su representante regio el que ejerce la soberanía para configurarse a sí mismo, no cambia el hecho de que en todos los casos se trata del proceso de conformación de una identidad, de una relación del *sí* consigo mismo.

Nada parece resolver esta dificultad aporética a la que conduce la soberanía, esto es, la de la institución soberana de la propia soberanía: sólo se puede instituir porque se posee soberanía, sólo puede haber soberanía porque ha sido instituida. Nada, pues, nos

¹⁰⁹ Nancy, Jean-Luc: *La création du monde ou la mondialisation*, op. cit., p. 154.

¹¹⁰ Nancy, Jean-Luc: *La Déclosion*, op. cit., p. 162.

¹¹¹ Nancy, Jean-Luc: *La création du monde ou la mondialisation*, op. cit., p. 155.

saca de este punto sin aparente salida. Pero como es sabido, toda aporía conlleva un pasaje¹¹². Y es, precisamente, esa “nada” la que solventa la cuestión de la *paradoja soberana*. La soberanía como NADA es uno de los motivos más conocidos de Georges Bataille. Recordemos que en la misma época en la que Lacoue-Labarthe y Nancy están trabajando en la obra de Freud y en la de Lacan, sin perder de vista a Heidegger y a Marx, Nancy dedica un curso de investigación a la política de Bataille. “Había buscado en él, muy precisamente, la posibilidad de un recurso inédito que escapara del fascismo y del comunismo tanto como del individualismo demócrata o republicano (por tanto todavía no «ciudadano», según una noción que después ha buscado responder al mismo problema, sin hacerlo apenas progresar)”¹¹³.

La soberanía es uno de los pilares fundamentales del pensamiento político clásico (Maquiavelo, Bodin, Schmitt), el mismo al que sostiene la metafísica del *yo*, del sujeto. Nancy señala cómo precisamente lo que permite que una identidad se configure y se cierre –es decir, el acto contrario al del re-trazado infinito–, es el acto soberano por excelencia. Piénsese en la “comunidad”. En el origen de su constitución como sujeto o como subjetividad está ese “pacto social” que, como acabamos de ver, es un ejercicio de soberanía por el cual la comunidad se constituye a sí misma. La soberanía, por tanto, remite siempre al *sí*. No otra cosa es lo que se dice al afirmar que sólo el soberano *es dueño de sí mismo*. “El soberano es relación consigo [*à soi*] (consigo al igual que con la ley), y no es más que eso (mientras que el creador esencialmente sólo es relación con el otro, y de esta relación depende asimismo el vínculo de fidelidad)”¹¹⁴. Pero esta relación no precisa sólo de un comienzo, supuesto, ficticio; también necesita un *final*, es decir, una finalización que permita el cierre –la clausura metafísica de la que habla Derrida–. “Toda consideración sobre los fines reconduce a la soberanía. La potencia de los fines, como potencia de lo último o de lo extremo, reside en una soberanía. Y todo fin, como tal, necesariamente se ordena a un fin soberano (un «soberano bien»). Para todo nuestro pensamiento, el Fin está en la Soberanía, y la Soberanía está en el Fin”¹¹⁵.

La soberanía como Fin es uno de los principios del pensamiento político moderno. Podría decirse incluso que todo pensamiento que, como el político, requiera de un principio y de un fin es en sí mismo soberano porque presupone una potencia soberana

¹¹² Remito, cómo no, al brillante estudio sobre la aporía que es *Comment s'en sortir?*, de Sarah Kofman (París, Galilée, 1983). Y precisamente sobre Kofman y el “curso” –que también es un imperativo: ¡corre!–, otra forma de “pasaje”: Nancy, Jean-Luc: «Cours, Sarah!», en *Les Cahiers du GRIF*, Hors-Série n° 3 (1997), pp. 29-38.

¹¹³ Nancy, Jean-Luc: «La comunidad afrontada», en Blanchot, Maurice: *La comunidad inconfesable*, op. cit., p. 101.

¹¹⁴ Nancy, Jean-Luc: *La creación del mundo o la mundialización*, op. cit., p. 152.

¹¹⁵ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 146.

que inicie y ponga término a ese proceso de auto-constitución del Sujeto: Nación, Pueblo, Comunidad... Nada resulta más ajeno a esta lógica que un pensamiento obstinado en afirmar que “la soberanía no es NADA”. “Es decir, es la exposición soberana a un exceso (a una transcendencia) que no se presenta [...]. El exceso al que la soberanía se expone y nos expone no *es*, en un sentido tal vez cercano al de aquél según el cual el Ser heideggeriano «no *es*», es decir, en el sentido en que el ser del ente finito no es tanto aquello que lo hace ser como más bien aquello que lo deja abandonado a semejante ex-posición”¹¹⁶.

La soberanía de Bataille afirma la nada y, al hacerlo, se niega a sí misma. Niega al *sí mismo* que la necesitaba para alcanzar su finalización. En ella puede hallarse, sin duda, una poderosa arma contra el movimiento dialéctico que concluye en la (re)absorción en el Uno. Esta soberanía es, también, un síncope de la potencia que la deja abierta indefinidamente a la alteridad; al *con*. Buscando una política diferente, Nancy y Lacoue-Labarthe se topan con la “*oultre-politique*” de Bataille basada en el rechazo a hacer de la comunidad una entidad sustancial e identitaria, para considerarla únicamente como el hecho mismo, vital, ontológico, de la ex-posición. Con algunos matices, en Bataille estaba, en definitiva, la alternativa a la “política metafísica” que ambos consideraban necesario re-trazar:

Si por su parte la palabra soberanía reúnen las determinaciones esenciales de lo político (no sólo como el carácter requerido de un Estado digno de ese nombre, sino mucho más aún como el *fin* supremo al que lo político nos destina a todos y a cada uno), entonces la retirada, el re-trazado de lo político no es otra cosa que una retirada, un re-trazado de la soberanía.¹¹⁷

Por este motivo no podemos estar de acuerdo con Alfonso Galindo Hervás cuando asegura que la propuesta política de Nancy “será *abandonar* la idea misma de soberanía”¹¹⁸. Más que proponer abandonarla, lo que hace Nancy es invitar a pensarla

¹¹⁶ Nancy, Jean-Luc: *La communauté désœuvrée*, op. cit., p. 49.

¹¹⁷ Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *Le retrait du politique*, op. cit., p. 194.

¹¹⁸ Galindo Hervás, Alfonso: *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, op. cit., p. 141. Un poco más adelante sostiene este mismo autor que “la propuesta de Nancy puede sintetizarse diciendo que la manera de sustraerse al esquema de la soberanía propio del Estado teológico-político (lógica del «Uno») pasa por el desarrollo de una nueva ontología, *más allá* de la soberanía, y centrada en el problema más propio del ser: el ser-con” (Ibidem, p. 152). Aunque suscribimos sin ningún reparo la segunda parte de esta afirmación, la primera sí merece alguna precisión. Para empezar, es discutible que Nancy conciba un “más allá” de la soberanía, lo que parece apuntar a un ámbito trascendente o, al menos, a una dimensión alejada, si es que no ontológicamente superior, a la de aquélla. Más bien habría que decir que la soberanía y el ser-con, en el caso de Nancy, se co-pertenecen; que la soberanía en cuanto nada es lo que los seres singulares plurales tienen en común; y que, por tanto, Nancy no rechaza hablar

como *abandono*, esto es, como exposición. Y al hacerlo, se estará produciendo un distanciamiento respecto al concepto clásico de “soberanía” para reconfigurarlo, siguiendo el doble gesto contenido en el término *retrait*. “Sin duda –explica Nancy–, la soberanía ha perdido el sentido que tenía y se ha reducido a una especie de «agujero negro» de lo político. Pero esto no quiere decir que el sentido de ser-en-común, en la medida en que el propio sentido es en común, no tenga que hacerse soberano de otro modo”¹¹⁹. La cuestión es, pues, cómo hallar esa otra forma de soberanía que no se corresponda con la autoridad de un Sujeto, con el dominio de(l) sí y sobre sí del que resulta la configuración de su identidad. En definitiva, se trata de pensarla aproximándola a la libertad, concibiéndola no como la propiedad o el poder de un sujeto, sino como una manera de ser que precisamente lo desapropia: ser soberano, ser libre, ser abandonado: “pero esta soberanía no se ejerce sobre nada, no es una dominación. En realidad no se ejerce; se excede: todo su ejercicio consiste en excederse, no siendo ella misma otra cosa que la desvinculación o la separación absoluta de lo que no tiene fundamento en la propiedad de una presencia, ni inmanencia, ni trascendencia, y que de este modo es en sí misma la ausencia, la carencia de una presencia que se muestra extraña para sí: en sí extraña para sí, soberanamente alienada”¹²⁰. El ejercicio de la soberanía es la nada que exapropia, que diría Derrida; que expone, en palabras de Nancy que remiten a su propia ontología del *con* como exposición. Una nada, hay que precisarlo de inmediato, que no debe entenderse en el sentido de una falta que habría que suplir o colmar, sino como aquello que permite que haya ex-istencia, ex-posición, *ex-peausition*: “al existente no le falta esencia, pues *está* por completo estructurado por la no-esencia, por la falta de esencia, pero entendiéndola como el régimen ontológico del ser-sin-esencia”.¹²¹

Pero volvamos a Bataille, pues él fue el primero en concebir una soberanía que “no es NADA” y que, por eso mismo, “se efectúa en su propia negación”¹²², idea que iba a resultar decisiva para proponer una retirada/re-trazado de lo político, alejándolo de la órbita de la onto-teología. En este aspecto, el nuevo concepto de la soberanía será fundamental para la filosofía de Nancy por cuanto es lo que le permite hablar de una “nada en común”. El anhelo de una “relación” intersubjetiva que escape a identidades

de “soberanía”, como tampoco de “política”, siempre y cuando se tenga en cuenta que están siempre en *retrait*.

¹¹⁹ Nancy, Jean-Luc: *Le Sens du monde*, op. cit., p. 143.

¹²⁰ Nancy, Jean-Luc: *Les Muses*, op. cit., p. 125.

¹²¹ Nancy, Jean-Luc: «Manque de rien», en VV.AA.: *Lacan avec les philosophes*, París, Albin Michel, 1991, p. 204.

¹²² Nancy, Jean-Luc: *La Communauté désavouée*, op. cit., p. 47.

comunes y no permita delimitar un “ser de lo común”, se veía satisfecho por una soberanía que expone a todos los integrantes a ese otro *común* que acaba con toda inmanencia. En pocas palabras, la materia con la que está hecho el vínculo entre los seres singulares plurales es (la) nada. Ahora bien, el pensamiento de Bataille iba a dar muestras de no poder ser manejado con facilidad, de donde surgirá tanto una desconfianza con algunos matices hacia esta idea de “soberanía” que venimos comentando, como una profunda desavenencia con la lectura que del mismo concepto realiza Maurice Blanchot. Dejaremos este segundo aspecto para más adelante. En cuanto al primero, Nancy nunca se ha cansado de repetir que la soberanía batailleana puede ser el mejor antídoto contra la idea de Sujeto de la metafísica, idea que históricamente ha adoptado diversas formas o figuras. Una de ellas será objeto de su atención a principios de los años 80. Se trata, como es sabido, de la “comunidad”. Buscando en la obra de Bataille los mimbres con los que tejer una nueva política a partir de la retirada/re-trazado de lo político, Nancy se encuentra con un pensamiento que cuestiona la idea misma de comunidad¹²³ como resultado, entre otras razones, de vivencias personales. En efecto, Bataille protagonizó diversas experiencias de comunidad sin Figura alguna, acéfalas –como tituló a la célebre revista–, todas ellas llamadas a fracasar. *Acéphale*, *Contre-Attaque* o el *Collège de Sociologie* fueron un tan decidido como desesperado intento por dar con una “comunidad negativa” o “comunidad de los que no tienen comunidad”¹²⁴. Podría decirse que los integrantes de estas comunidades experimentaban la NADA en común, esto es, compartían un mismo rechazo a hacer de esa colectividad el resultado de una decisión, cómo no, soberana. La comunidad no podía ser la obra de la propia comunidad, y por eso su final no podía ser otro que su desaparición. El problema viene, según Nancy, del hecho de que el final de la comunidad, que no es su destino sino su razón de ser desde el instante en que está atravesada por la nada, se transforma en su fin, su *telos*. La muerte pasaba entonces a ser la obra de la comunidad, como demuestran los coqueteos de aquellas experiencias comunitarias con el “sacrificio”. Subrepticamente, una cierta dimensión de lo sagrado se introducía así en esta noción de la comunidad y en la de la soberanía con la que estaba vinculada. La comunidad se había tornado en “comunidad de esencia”, acabando

¹²³ “Había leído a Bataille buscando en él algo que no podía darme (que sin duda nadie podía darme): buscaba una política, encontré una renuncia a la búsqueda de una comunidad política”. Ibidem, p. 31.

¹²⁴ Bataille, George: *Œuvres complètes* Vol. V, París, Gallimard, 1973, t. 5, p. 453. Agradezco a Isidro Herrera la ayuda que me ha prestado para localizar esta huidiza expresión de Bataille, tantas veces citada sin indicar su procedencia. Él sí lo hace en su artículo «La amistad negativa. El pensamiento de la discreción», en *Instantes y azares* nº 11 (2012), pp. 393-417.

así con la posibilidad de que esta “comunidad negativa” sirviese de inspiración para esa otra política que Nancy estaba buscando¹²⁵.

La comunidad del “fuera del sí”, esa comunidad “extática” que en tantos aspectos recuerda a la filosofía heideggeriana¹²⁶, había hecho de Bataille “el primero, o al menos quien lo ha hecho de la manera más aguda, en hacer la experiencia moderna de la comunidad: ni obra que producir, ni comunión perdida, sino el espacio mismo, el espaciamiento de la experiencia del afuera, del fuera-de-sí”¹²⁷. La introducción del sacrificio, empero, hacía de la comunidad una obra de muerte y situaba a Bataille en el seno de la onto-teología y de la teología-política al apelar aquí a una suerte de *esca-te(le)ología*¹²⁸. Precisamente este elemento, el del sacrificio, está también presente en las formas de relación alternativa que opone a las distintas comunidades comunales o políticas de las que quiere distanciarse. En efecto, tanto en la comunidad de los amantes como en la del artista se da un tipo de soberanía alejada del “en-común” –del *con*, si se prefiere– y próxima a la de la “política metafísica” que se alimenta de cuantos sacrificios puedan hacerse por lo común. En Heidegger, dicho sea de paso, encontraríamos un gesto idéntico cuando sustituye el ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*) por el destino común (*Geschick*) que acarrea otra idea de muerte, no ya ontológica sino óntica: la muerte de cada individuo como sacrificio en aras a una trascendencia, cuando menos ambigua en su caso.

Así pues, Bataille “sólo consiguió finalmente oponer al «fracaso inmenso» de la historia política, religiosa y militar una soberanía *subjetiva* de los amantes y del artista”¹²⁹, y eso a pesar de los abundantes elementos de su obra que socavan la idea de sujeto, como la “experiencia interior” o la “comunicación”. No por ello pierde su fuerza

¹²⁵ “El horizonte filosófico-político es lo que pone en relación a la disposición [del origen] con una continuidad y con una comunidad de esencia. Tal relación, para ser efectiva, exige un procedimiento esencial: el del sacrificio. Buscando bien se hallará la parte del sacrificio en toda filosofía política (o bien se encontrará su recusación *abstracta*, que conduce al sacrificio de la singularidad concreta). Pero en cuanto origen singular la existencia es insacrificable”. En Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., pp. 44-45.

¹²⁶ Por ejemplo, cuando comentando la “comunidad de investigadores, profesores y estudiantes” de los que habla Heidegger en «¿Qué es metafísica?», Bataille afirma que “la comunicación es un hecho que no se añade de ningún modo a la realidad-humana, sino que la constituye”. En Bataille, George, *L'expérience intérieure*, París, PUF, 2011 p. 37.

¹²⁷ Nancy, Jean-Luc: *La communauté désœuvrée*, op. cit., p. 50.

¹²⁸ “El sacrificio había sido la forma de la relación con un más allá o un afuera cuyas presencias sagradas –los dioses– estaban ellas mismas englobadas en un afuera más vasto, al que se pudo denominar destino, necesidad, noche o abismo primordial”. En Nancy, Jean-Luc: *L'Adoration*, op. cit., p. 76. Aunque Nancy se está refiriendo aquí a la tradición y a la doctrina cristianas, no debe escaparse que la “noche” es un motivo recurrente en la obra de Blanchot. Creemos que no es gratuita su aparición junto a esos otros nombres que aluden a un “afuera sagrado”, ya que habría en él, como en Bataille, un coqueteo con lo sacrificial como modo de ser *obrador* de la comunidad. Por lo demás, Nancy analiza en *La communauté désœuvrée* la “noche comunal” de Bataille, cuyo eco resuena en las noches de los amantes del relato de Duras comentado por Blanchot en su *comunidad inconfesable*.

¹²⁹ Nancy, Jean-Luc: *La communauté désœuvrée*, p. 56.

un pensamiento de la NADA. Es más, su vigencia es de todo punto indiscutible si se tiene en cuenta que la fuerza o “imposición violenta” contenida en el sufijo *-cracia* debe ser leída en clave de esa soberanía: “«*democracia*» está formada por un sufijo que reenvía a la fuerza, a la imposición violenta, a diferencia del sufijo *-arquía*, que reenvía al poder fundado, legitimado en un principio”¹³⁰. El “pueblo”, el *demos*, según lo interpreta Nancy, tampoco pasa por ser un fundamento.

Creo oportuno abrir en este punto un paréntesis. Comentando el veredicto final de Nancy sobre Bataille –no escapa de la dialéctica sujeto/objeto–, Julián Santos manifiesta que:

Nos parece un balance bastante pobre y poco preciso de lo pensado acerca de la comunidad por G. Bataille. Por el contrario, la «comunidad de los amantes» lejos de resolverse en ninguna «soberanía subjetiva», expone bien la situación conflictiva de la soberanía en el *interior* de toda comunidad, y si bien es cierto que podría verse como una oposición al «fracaso inmenso» de la historia comunitaria de Occidente, no por ello debería dejarse de ver como afirmación trágica de la diferencia y de la finitud –también de lo subjetivo– como condición de la existencia, o lo que es igual, de la existencia en comunidad.¹³¹

Estaríamos del todo de acuerdo con esta opinión si no fuera porque, por un lado, presupone un “interior” de la comunidad y allí sólo hay lo que deshace toda inmanencia: la NADA; y, por otro, sin entrar a debatir si el balance de la aportación de Nancy respecto a Bataille es “pobre” –nos parece, en todo caso, que su lectura, por atenta y minuciosa, merecería otro calificativo–, sí nos gustaría señalar que al escribir aquellas líneas Nancy estaba buscando aunar de algún modo a Heidegger y a Bataille. En cierto modo, aquello de lo que carecía uno (un pensamiento político, en el caso de Bataille; una ontología de lo común, en el de Heidegger) podía hallarse en el otro, si bien ambos no pudieron o supieron llevar hasta el final su postura. Podría decirse, para acabar, que lo que Nancy le reprocha a Bataille es no haber llegado a comprender que la soberanía, siendo una NADA, hace imposible su apropiación por subjetividad alguna, llámese “comunidad de los amantes” o “comunidad literaria”. La soberanía es lo “en-común”, el *Mitdasein* de Heidegger. Los dos pensadores fracasaron en su intento de pensar –y de construir, en Bataille– una comunidad “negativa” al acabar presos de la metafísica de la subjetividad que aparentemente recusaban

¹³⁰ Nancy, Jean-Luc: «*Démocratie finie et infinie*», en VV.AA.: *Démocratie, dans quel état?*, op. cit., p. 84.

¹³¹ Santos, Julián: *Cuestiones de marco. Estética, política y deconstrucción*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014, p. 156.

En definitiva, y retomamos nuestra argumentación, los dos componentes de la palabra “democracia” abundan en la ausencia de principio fundador. Ausencia que como ya sabemos, gracias a Nancy, no es una falta, sino lo que permite pensar una relación que no busque reducirse, hipostasiarse o ser absorbida por el Uno, lleve el nombre que lleve. Una relación previa a la delimitación de toda identidad y alteridad, anterior, por tanto, al diálogo de un *yo* con un *tú*. Esa forma de comunicación llamémosla ontológica recibe el nombre de *con*. La *democracia* es, en definitiva, la soberanía del pueblo, esto es, ese impulso por el que el pueblo se excede y se expone. Y en esa exposición muestra que lo que liga a quienes pertenecen a ella es una nada en común: ni identidad (cultural, racial, lingüística...), ni sustancia (Dios, Pueblo, Nación...); sólo el hecho de ser-con.

Que lo anterior pueda tener una traducción inmediata en una política concreta es cuestionable. Pero no por ello la propuesta de Nancy pierde fuerza. Sucede, más bien, que el problema que aborda se adentra en el fondo del pensamiento (político). Y bien puede ocurrir que al regresar de este recorrido por las raíces de la comunidad, de la democracia y de la política, la manera de pensar cada una de ellas haya variado, abriendo así, finalmente, las puertas a *otra* forma de hacer y de pensar la política.

6. Comunismo

¿Cómo pensar de *otro modo* la política? Recordemos unas palabras que han aparecido antes: “la política tiene que mantener abiertos todos los accesos posibles –que siempre son plurales tanto como singulares– a lo inconmensurable (como he dicho: amor, arte, pensamiento, encuentro...)”. Ese “tiene que” descubre el imperativo contenido en ella y que no es sino otra formulación de aquel otro mandato de sobra conocido por los lectores de Nancy: “hay que mantener el abandono del ser”. La política es, por consiguiente, una tarea. Su índole engarza con la ontología, qué duda cabe, pero al igual que ésta, exige ser tomada como una *praxis* que se descompone, a su vez, en varias obligaciones. Una de ellas es la del cuestionamiento del concepto de “democracia” para re-trazarlo. Mejor dicho, para reinventarlo:

la democracia viene, en definitiva, demasiado tarde para simplemente hacerse contemporánea de su propia exigencia y de su propia forma. Carece de figura, no recorta espacio, no espacia el tiempo lineal que se precipita. Recusa las figuras captadoras (jefe,

partido, etc.), pero no ofrece su propio esquema, no dibuja una configuración ni un ritmo que compartir.¹³²

Ahí está el gran desafío lanzado por la democracia: trazarla de nuevo inventando¹³³ una y otra vez su figura, siempre inestable, siempre superable. Y eso sólo le compete a ella porque depende de un acto que únicamente ella puede llevar a cabo: proferirse, declararse, exponerse: “habría que tratar de relacionar la democracia con su propio lugar de enunciación y de exposición: con el *en-común* de este «pueblo» del que la democracia lleva su nombre sin, tal vez, haber encontrado aún ni la vía ni la voz de su articulación”¹³⁴. El hecho de que Nancy haga de la democracia no una forma política sino una voz, la del pueblo, nos hace recordar una idea familiar: “partición de las voces: nunca hay una única voz”. Cuando la democracia abre su boca lo hace para mostrar su ausencia de origen (de *arché*¹³⁵) y su irreductibilidad a todo Sentido que presuma de ser único. Se entiende bien por qué Nancy se niega a considerar esta democracia una clase de forma política. Es mucho más que eso: es una forma de denominar al *en-común*; es una figura del *con*. “La democracia no es en modo alguno una forma política, o bien, y por lo menos, no es *de entrada* una forma política. [...] la democracia es, para empezar, una metafísica, y sólo después una política. Pero esta no está fundada en aquélla: por el contrario, no es sino la condición de su ejercicio”¹³⁶. Por este motivo, el habitual debate a propósito de la igualdad como principio en el que debe asentarse la democracia como sistema político debe ser planteado en otros términos: “Democracia: debe ser, ante todo, la igualdad en la inequivalencia. Contra la equivalencia general (el sentido como moneda de intercambio), exige una «aristocracia» (el intercambio como

¹³² Nancy, Jean-Luc: «Le temps partagé», en *Traverses*, nouvelle série, n°1 (1992), Paris, Centre Georges Pompidou, p. 76.

¹³³ “Diría que inventar [se refiere a la democracia] probablemente no sea crear algo absolutamente nuevo, sino encontrar algo –inventar tiene este sentido en francés (*inventer*), pero también en griego (*eurisko*)– que ya está realmente allí, aunque aún sin ser manifiesto, sin ser descubierto”, en Nancy, Jean-Luc: «Thinking better of Capital. An Interview with Jean-Luc Nancy», op. cit., p. 231.

¹³⁴ Nancy, Jean-Luc: «Le sens en commun», en *Autrement* n°102 (1988), p. 208.

¹³⁵ Este es uno de los motivos que distancian a Nancy de la concepción de la democracia de Jacques Rancière, al detectar en ésta una peligrosa ambigüedad a la hora de describir los inicios de la política: “el *arkhé* no dividido según Rancière me parece oscilar entre el estatuto de una prehistoria que va hacia su mutación histórica (pero, ¿cómo?) y el de una heterogeneidad que excede todo esquema político y filosófico (pero, ¿qué se puede decir sobre él?). Queda, por tanto, [...] una cuestión filosófica respecto al afuera de la filosofía”. La única respuesta posible sería la de que nada hay fuera de la filosofía, política o no, porque ella misma es el afuera, un afuera sin un adentro o, mejor dicho, un afuera como adentro y un adentro como fuera. La afirmación de que el “reparto de lo sensible” puede ser señalado como el origen de la política se contradice, para Nancy, con otras afirmaciones presentes en otros trabajos de Rancière, en especial en *Le partage du sensible*, en donde se alude a un “destino natural” de los individuos fundado en y por el orden policial y contra el que se levantaría la verdadera política. En Nancy, Jean-Luc: «Jacques Rancière et la métaphysique», op. cit., p. 160.

¹³⁶ Nancy, Jean-Luc. *Vérité de la démocratie*, op. cit., pp. 59 y 62.

diferencial). Por eso hay que pensar la posibilidad de una evaluación de las diferencias, sobre un fondo de comunidad (o de comunismo)”¹³⁷.

El pensamiento sobre la democracia de Nancy se antoja una de las respuestas más cabales que cabe dar al capitalismo en una época en la que, desaparecido su gran antagonista, el comunismo, nada parece poder poner freno a la extensión de su sistema de la equivalencia general. Para este filósofo, la economía capitalista encontró en la democracia el sistema político ideal “para favorecer la circulación libre y autoprodutiva de la equivalencia general (de la medida exclusiva por el dinero)”¹³⁸. La democracia nancyniana escapa de esta lógica sustituyendo el principio de equivalencia por el de la igualdad –“en la equivalencia”– y recuperando, sí, al comunismo a través del pensamiento de “lo común” que como venimos viendo tanto tiene que ver con la democracia:

el verdadero nombre que la democracia desea, y el que de hecho ella ha engendrado y llevado durante ciento cincuenta años como su horizonte, es el nombre de *comunismo*. Este nombre habrá sido el del deseo de creación de una verdad simbólica de la comunidad, verdad que la sociedad sabía que carecía en todos los aspectos. Este nombre puede que esté caduco, lo que no discutiré aquí. Habrá sido el nombre portador de una idea, una idea apenas, en modo alguno un concepto en sentido estricto, un pensamiento, una dirección de pensamiento conforme a la cual la democracia, de hecho, se interrogaba sobre su propia esencia y su propia destinación.¹³⁹

La verdad de la democracia, explica Nancy en sus últimos trabajos, es el comunismo¹⁴⁰. Sólo este, añade, es capaz de despojar a la democracia de su falso ropaje de igualdad con el que sólo disfraza el principio de equivalencia que lo sustenta: “la igualdad no es la equivalencia de los individuos a la que invita a pensar, de entrada, la idea de «democracia», favoreciendo así insidiosamente a la vez la equivalencia mercantil y la atomización de los «sujetos», tan catastrófica la una como la otra”¹⁴¹. Lo que la democracia propone, por el contrario, es una “igualdad de los inconmensurables: singulares absolutos e irreductibles que no son individuos ni grupos sociales, sino surgimientos, llegadas y partidas, voces, tonos, aquí y ahora, cada vez”. A esto es a lo

¹³⁷ Nancy, Jean-Luc: «Hors colloque», en Berkman, Gisèle y Cohen-Levinas, Danielle: *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, op. cit., p. 526.

¹³⁸ Nancy, Jean-Luc: «Ser-con y democracia / Être-avec et démocratie», en *Revista pléyade* nº 7, vol. IV-nº1 (2011) p. 31.

¹³⁹ Nancy, Jean-Luc: «Démocratie finie et infinie», en VV.AA.: *Démocratie, dans quel état?*, op. cit., p. 87.

¹⁴⁰ Cfr., por ejemplo, *Vérité de la démocratie*, op. cit., p. 55.

¹⁴¹ Nancy, Jean-Luc: *L'Équivalence des catastrophes (Après Fukushima)*, París, Galilée, 2012, p. 69.

que Nancy denomina “comunismo de la inequivalencia”¹⁴² y que se erige en foco de resistencia frente al capitalismo, esa interminable –infinita– producción de equivalencias.

Nancy comienza a elaborar esta idea cuando el derrumbe del comunismo *real* era un hecho. Y no se trataba únicamente del colapso de un sistema, el soviético, cuyas muestras de apertura denotaban un desgaste interno que anunciaba un inminente fin. La propia filosofía de Marx también parecía agotada, al menos en Francia, con la desaparición de sus dos grandes intérpretes de la segunda mitad del siglo XX, Sartre (muerto en 1980) y Althusser (fallecido en 1990), a la que siguió la pérdida de la relevancia académica e intelectual de la que habían gozado ambos intérpretes hasta aquel momento. Nada parecía justificar más el duelo y la labor de herencia que los emprendidos por aquel entonces, comienzos de los años noventa, por algunos autores que no procedían del marxismo, pero que al escuchar los tañidos de las campanas fúnebres que anunciaban su defunción, se lanzaron a releer a Marx. Derrida, como se comentó, fue uno de ellos. También Nancy. Y en ambos casos, sus aportaciones a la filosofía marxista llegaron mucho antes de esta suerte de *revival* del que el marxismo disfruta desde hace pocos años, gracias a pensadores como Alain Badiou, Bruno Bosteels, Roberto Toscano o Slavoj Žižek, por mencionar a unos cuantos.

Nancy observa que el comunismo adolecía ya en época de Marx de una serie de componentes que casaban mal con la idea de que “el *ser* es *en* común”¹⁴³, a la que debería haber dado pie. Por ejemplo, su dependencia de la dialéctica hegeliana, esto es, de la tradición metafísica, y su insistencia en la “propiedad individual”, difícilmente se compadecían con un pensamiento de la comunidad ajeno a particularismos y subjetividades. En cierto modo, el propio Marx, pese a sus aciertos, no había llegado a comprender el alcance ontológico de esa noción de *lo común* contenida en el comunismo. Ciertamente, Marx no era un filósofo cercano a la ontología, al menos *a priori*. No se le podía exigir lo que ni siquiera Heidegger consiguió, esto es, descubrir que “*comunismo* es ser-juntos –*Mitsein*– entendido como perteneciente a la existencia de los individuos, lo que significa en sentido existencial (en idioma heideggeriano) su esencia”¹⁴⁴. Por eso lo que él no alcanzó a pensar, el *con* del comunismo, se convierte en una tarea que tiene, por cierto, mucho de herencia. Nancy es heredero de Marx porque

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ Nancy, Jean-Luc: «La comparution», en Bailly, Jean-Christophe y Nancy, Jean-Luc: *La comparution*, París, Christian Bourgois, 2007, p. 69.

¹⁴⁴ Nancy, Jean-Luc: «Communisme, le mot», en Badiou, Alain y Žižek, Slavoj: *L'idée du communisme*, op. cit., p. 203.

se decide a leerlo en clave ontológica desde el ser-con, desde Heidegger¹⁴⁵. Y al hacerlo, libera a ese *con* de la represión a la que los diversos comunitarismos, supuestos herederos de Marx, lo habían sometido:

Tengo la impresión de que hemos ido, como señalas, del fin del comunismo al comienzo del comunitarismo, y es como si se hubiera producido una especie de inversión con aceleraciones extraordinarias del proceso que tiene necesidad de encontrar en, o más bien más allá, y contra el desierto final del comunismo esta comunidad que en el fondo se creía siempre dada, pero que demostraba no estar ya dada en sitio alguno, ni en el comunismo, ni en el cristianismo o en cualquier otra forma (¿pero es que hay alguna otra?) de asamblea o de reunión mística.¹⁴⁶

La gran pregunta no puede ser entonces otra que la de cómo hacerse cargo de la herencia marxista, la legada por Marx y, sobre todo, la legada por un comunismo que indudablemente fracasó, pero que encontró en quienes quisieron asumir este testamento una única vía para sacarlo del *impasse*, la de “una represión de la cuestión del ser-en-común (que el comunismo llamado «real» había reprimido, por su parte, bajo un ser común)”¹⁴⁷. Así que si el “comunismo” o la “hipótesis comunista”, como la denomina Badiou, están de actualidad, ello sólo se debe, según Nancy, a que el ser-con sigue siendo lo impensado por excelencia. Y al igual que sucede con la “democracia”, replantearse qué significa hoy el comunismo, implica profundizar en el ser-en-común sugerido por Heidegger. Los dos, democracia y comunismo, son ante todo proposiciones ontológicas que redundan en ese origen en común: el *con*. Nada más lejos, como puede comprobarse, de un programa revolucionario, de una renovación teórica *a lo* Althusser o de un entramado de Partidos, Estados y luchas, lo que no significa, empero, que se oponga a ellos sin más. Se trata, de nuevo, de dirigir la atención hacia *lo primordial* por importante y por ser lo que tiene precedencia ontológica: el “comunismo”, es decir, el *con*:

el comunismo quiere decir que el *ser* es *en* común. Quiere decir que somos, en la medida en que “somos”, en común. Quiere decir *que somos comúnmente*. Que cada *uno* de *nosotros*, de *entre* nosotros, es en común, comúnmente. (*Entre* nosotros: ¿qué es “entre”? ¿Qué *hay* entre, en el “entre”, como “entre”? No se trata más que de eso.)

¹⁴⁵ Combinación esta, la de Marx con Heidegger, también sugerida en los trabajos de Gérard Granel.

¹⁴⁶ Bensussan, Gérard y Nancy, Jean-Luc: «Qu'avons-nous fait de la communauté ? Qu'avons-nous à faire de la communauté ? *Un entretien entre Gérard Bensussan et Jean-Luc Nancy*», op. cit., p. 24.

¹⁴⁷ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 64.

El comunismo es una proposición ontológica, no es una opción política (pero, ¿qué es una proposición ontológica? Aquí está toda la cuestión –a la que ya no es posible responder fuera del ser-“en”-común-).¹⁴⁸

Tal vez sea más fácil de mostrar lo que está en juego en este *nuevo* comunismo si se observan con detenimiento los dos componentes de la palabra, una acción que recuerda a la que hiciera Roberto Esposito con *communitas*, cuando separó el *cum*-, objeto de la reflexión de Nancy, del *munus*, del que el italiano se ha venido ocupando. *Comunismo* parece estar formado del *común* –del que de la mano de Nancy nos hemos ocupado– y de un *-ismo* “que parece invocar una doctrina, una construcción teórica”¹⁴⁹ y de donde surgen los llamados *comunitarismos* antes mencionados. Estos, al enfrentarse a la ideología liberal que hace de los ciudadanos de las sociedades occidentales unos átomos individuales incapaces de establecer vínculos entre sí habida cuenta de que el nexo social se ha disuelto, son en parte responsables de introducir una cierta nostalgia por esa comunidad perdida. Michael Sandel, Charles Taylor y Michael Walzer, los grandes teóricos del comunitarismo, se remiten a la búsqueda del *bien común* de raigambre aristotélica¹⁵⁰, pero no se trata del mismo *común* del que habla Nancy, pues en el primer caso está restringido a una comunidad determinada, por muy abierta y tolerante, o lo que es lo mismo, *inclusiva*, que sea. Y es que, “como es bien sabido, la comunidad (en su concepto orgánico o místico, es decir, en lo esencial, en todos sus conceptos conocidos, filosóficos y políticos) *excluye* siempre y por principio”¹⁵¹.

Regresar entonces al comunismo significa alejarse de estas construcciones teóricas sobre la comunidad que tratan de restablecer los vínculos entre sus miembros conforme a, por ejemplo, un ideal de justicia distributiva, fines loables que subestiman

¹⁴⁸ Nancy, Jean-Luc: «La comparution», en Bailly, Jean-Christophe y Nancy, Jean-Luc: *La comparution*, op. cit., p. 69.

¹⁴⁹ Nancy, Jean-Luc: *Politique et au-delà. Entretien avec Philip Armstrong et Jason E. Smith*, op. cit., p. 44.

¹⁵⁰ No puedo prolongar aquí el comentario de los comunitarismos ni tampoco acometer un estudio comparativo entre la noción de “comunidad” que aquellos manejan y la analiza por Nancy. Hasta donde sé, aún no se hecho al respecto una investigación de la envergadura necesaria, a pesar de que el tema, creemos, se presta a ello. Y eso pese a que el propio Nancy ha dedicado muy pocas líneas de su obra a comentar algún aspecto de los comunitarismos, cuyos representantes ni siquiera menciona. Extraño silencio este que merece que se profundice en él. En cualquier caso, remito al estudio de Alain de Benoist «Communautariens vs libéraux», en *Krisis* nº 16 (1994), pp. 1-29, que empero presta muy poca atención a los grandes trabajos sobre la “comunidad” que la filosofía francesa ha proporcionado en las últimas décadas (los de Blanchot, Nancy y, en menor medida, Rancière, a los que habría que sumar los del italiano Esposito); y, sobre todo, al monográfico *Pensar la comunidad* editado por Quintín Racionero y Pablo Perera (Madrid, Dykinson, 2001).

¹⁵¹ Nancy, Jean-Luc: «La comparution», en Bailly, Jean-Christophe y Nancy, Jean-Luc: *La comparution*, op. cit., p. 103.

el peligro de un pensamiento que no se haga cargo del *con* como propedéutica para toda investigación sobre lo común. Todo se juega, pues, en esa distinción que establece Nancy entre “lo común” y el “en-común”. En el primer caso, aquello que se comparte sólo lo será por algunos, los que se *identifiquen* con la comunidad que los acoge; en el segundo lo compartido es la propia existencia, el hecho de ser-con. De todo esto hemos hablado con detenimiento anteriormente. Lo que nos interesa ahora señalar es cómo también para los comunitaristas el asunto central es el de la relación, una relación perdida y añorada que se pretende recuperar ante el impulso individualista del neoliberalismo. Pues bien, si es éste el núcleo del comunitarismo, es justo reconocer que Nancy venía transitando por él desde la época de las investigaciones conjuntas con Lacoue-Labarthe. Es ahí en donde debe situarse el comienzo de su interés por la cuestión de la “comunidad” y no tanto en el famoso número de la revista *Álea*, aparecido en 1983, en el que su editor, Jean-Christophe Bailly, invitaba a los participantes a reflexionar sobre un tema muy concreto: «La comunidad, el número». Pero dejemos hablar a Nancy. En una entrevista que concedió en 2007 afirmaba:

Me gusta que me plantee esta cuestión [la del origen de la presencia del tema de la “comunidad” en su obra] porque puede que sea la primera vez que me la hagan. Nunca he reflexionado sobre esto y me doy cuenta de que es muy interesante. Para empezar, estaba la cuestión de la política en 1968, cuando, como es evidente, al trabajar como filósofo tenía que planteármela. Y lo hice al inicio de manera tal vez un poco paradójica a través de Freud, al que dediqué un solo curso, junto a Lacoue-Labarthe; después apareció un texto titulado *La panique politique*. Y a partir de ahí llegaron las primeras observaciones que nos hicieron: ¿por qué Freud? ¿Por qué el pánico político? [...]

Comencé entonces a descubrir que para mí el asunto del que se trataba no era una cuestión de filosofía política, es decir, la cuestión de los modos de gobierno, de los buenos modos de gobierno, sino que más bien era una cuestión sobre la naturaleza del vínculo, por tanto, de Freud. Partiendo de aquí, vino después Bataille.¹⁵²

El interés que tienen estas palabras no reside únicamente en que sitúa con precisión el comienzo de su meditación sobre la “comunidad”, sino en que ponen de manifiesto cómo este asunto tiene que ver con la búsqueda de una relación intersubjetiva que ontológicamente no incurra en los errores en los que cayeron precedentes como Husserl, Heidegger o, en este caso, Freud. En Freud, como sabemos, el mecanismo de la

¹⁵² Nancy, Jean-Luc: «Il faut remettre l’homme dans un rapport infini avec lui-même», entrevista con Silvia Romani, op. cit., pp. 780-781.

“identificación” hacía depender a los miembros de una comunidad –el pueblo judío, por ejemplo– de un Sujeto –el Padre–, con lo cual su reflexión caía presa inevitablemente de una “política metafísica”. Tampoco Heidegger, el siguiente hito del camino, podía resolver la dificultad, pues su *Mitsein* acaba por adoptar la forma de una comunidad cuyo destino exige el sacrificio de los sujetos, devolviendo así la ontología existencial heideggeriana a la senda de la tradición onto-teológica. Por el contrario, Nancy encuentra en Bataille “la palabra *comunidad* mucho más próxima a la palabra *comunismo*. Para mí, entonces, *comunidad* comenzó como un distanciamiento del comunismo, que como todas las palabras en *ismo* afirma a la vez una especie de substancialización y de finalización”¹⁵³. Sin embargo, Bataille, pese a su concepción de la “comunidad”, se revelaba finalmente una falsa salida por “su deseo obstinado en la fusión en el otro, imagen más desarrollada en el erotismo, siguiendo el modelo por el cual el erotismo sería la fusión como una fusión de las células. Comencé a ver todos estos modelos occidentales de la fusión y por tanto de la supresión de la diferencia entre los miembros de la comunidad”¹⁵⁴. Es entonces cuando Bailly le propone escribir un texto para el número de la revista que por entonces dirigía.

Valga este recorrido cuasi biográfico para establecer las referencias que deben estar presentes cuando se analiza el abordaje de la “comunidad” a cargo de Nancy, así como las cuestiones a ella vinculada: la identidad/identificación, la alteridad/diferencia y, sobre todo, la relación/el ser-con, además del sacrificio, la muerte o la comunión. Todas ellas remiten de un modo u otro al ámbito ontológico, del que procede una de las líneas de investigación de la “comunidad” reconocidas por Nancy:

Podríamos distinguir en dicha trayectoria cuatro entradas sucesivas (diacrónicas, pero también combinadas según diversas sincronías): 1) la comunidad como objeto de una problemática general del orden y del desorden, apuntando hacia una *eupraxia* política (que sería más bien la Antigüedad o la Edad Media); 2) la comunidad como lugar de una problemática de la “insociable sociabilidad” (según las palabras de Kant) y con miras a una regulación, de Hobbes a Kant [...]; 3) la comunidad como sujeto de una historia (y) de sí misma; 4) la comunidad como tarea y como responsabilidad ontológicas del ser-en-común.¹⁵⁵

¹⁵³ Ibidem, p. 782.

¹⁵⁴ *Id.*

¹⁵⁵ Nancy, Jean-Luc: «La comparution», en Bailly, Jean-Christophe y Nancy, Jean-Luc: *La comparution*, op. cit., p. 84.

No nos equivocaremos si situamos la obra de Nancy en el último de estos desarrollos. Es cierto que conforme pasen los años sus reticencias a emplear el término “comunidad” irán en aumento, prefiriendo en su lugar –así lo hemos recogido en esta investigación– otros como el del *con*. Aun así, su relación con esta palabra es cuando menos ambigua, pues esa resistencia a emplearla por la carga conceptual que acarrea se compadece mal con su aparición recurrente en la mayor parte de sus trabajos. Y es que la *comunidad* puede ser, o más bien es, una figura del en-común ontológico: “¿Qué es una comunidad? No es un macro-organismo, ni una gran familia (suponiendo que sepamos lo que son un organismo, una familia...). El *común*, el tener-en-común o el ser-en-común, excluye de sí mismo la unidad interior, la subsistencia y la presencia en sí por sí. Ser con, ser juntos e incluso ser o estar «unidos» es justamente no ser «uno»”¹⁵⁶. Así pues, sucede con “comunidad” lo mismo que con “democracia” o con “comunismo”; a saber: que es preciso desposeerlos de sus elementos metafísicos para poder reinterpretarlos desde la nueva ontología. ¿A qué elementos nos referimos? En primer lugar, a la idea de “origen”. La comunidad, tal como la concibe Nancy, carece de fundamento. Ni siquiera el *logos* aristotélico, base de su política, puede pasar por tal¹⁵⁷. La comunidad no depende de un acto fundador o creador. La comunidad, si es que aún se puede emplear este término, significa ontológicamente el hecho de que somos-con, lo cual no depende de un acontecimiento originario y sí en cambio de algo que acontece permanentemente. Por la misma razón, la comunidad no puede orientarse hacia un fin. Ni siquiera tiene por meta la de su propia consecución o completitud. Apunta, entonces, hacia una finitud infinita, algo muy diferente a la idea de fin. Y, por supuesto, hacia algo muy distinto a la fijación de un *telos* para esa comunidad. Bataille y Heidegger comparten el indicar un fin semejante para sus respectivas ideas de “comunidad”: “la comunidad de los que no tienen comunidad” y el “*Mitdasein*”. En ambos casos hay siempre un sacrificio que hacer por un supuesto bien superior: el de la propia comunidad. De ahí la importancia de disociar lo común y la muerte sacrificial: “se trata, en efecto, de preguntarse cómo pensar una co-exposición que a lo que expusiera fuese únicamente a sí misma, y no a la superexistencia de una comunidad, cómo pensar una comunicación (*Mitteilung*) que no conforme un mensaje para la comunidad, cómo pensar un instante en el que la exposición a la muerte no se convierta en sacrificio, sino en (com)partición entre todos, entre nosotros, la eternidad de cada existencia”¹⁵⁸. La muerte no es el destino de la comunidad: es su verdad, su exposición, porque “vivimos

¹⁵⁶ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 179.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 54.

¹⁵⁸ Nancy, Jean-Luc: «L’être-avec de l’être-là», op. cit., p. 77.

con todos los muertos”¹⁵⁹, porque la experiencia de la muerte forma parte de nuestro ser¹⁶⁰, como ya dijera Heidegger. Tampoco es la *comunión* de sus integrantes, su fusión en cuerpo que los subsumir  a. En todo caso, sería su éxtasis, en el sentido batailleano: lo que los expropia y los expone. O sea, lo que Nancy denomina, como ya sabemos, “amor”.

7. Comunidad

Con todos estos datos sobre la mesa, resulta difícil seguir *identificando* a las comunidades, pues ya no dependen de un proceso de identificación y s  , en cambio, de un modo de ser: “esta comunidad sin esencia de comunidad, sin *ser* común, es la condición ontológica de la existencia como *presencia-para* [*présence-  *]. [...] Se intentar   (  qu  n?) decir: el plural libera (o comparte) el singular, el singular comparte (o libera) el plural, en una comunidad sin sujeto. Es lo que tenemos que pensar.   Qui  n piensa, en efecto, sino la comunidad?”¹⁶¹. La comunidad carece por tanto de esencia. Y no es un sujeto.

Es preciso señalar, aunque sea al margen, un punto oscuro de la reflexión de Nancy. En *L’Adoration*, refiriéndose a “lo común”, dice el filósofo que “ni asocia ni disocia, ni reúne ni separa, no es ni sustancia ni sujeto. Lo común es que nosotros somos –tomado este término en todo su alcance ontológico–, que nosotros estamos, en el reenvío de los unos a los otros (aquí, de nuevo, dejamos a los otros existentes). El elemento de este reenvío es el lenguaje. Este nos dirige los unos a los otros y nos dirige a todos juntos hacia lo que él hace esencialmente surgir: el infinito de un sentido al que ninguna significación colma”¹⁶². Resulta cuando menos llamativa la frase “el elemento de este reenvío es el lenguaje”, que se presta a la confusión. En efecto, al situar en el corazón de ese reenvío –el “sentido”, en términos nancynianos– integrante del ser-con al lenguaje, resulta inevitable pensar en la célebre sentencia de Gadamer, “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”. Con esto no queremos decir que involuntariamente Nancy se aproxime a esta perspectiva hermenéutica, pues nada más ajeno a él que la idea de la

¹⁵⁹ Nancy, Jean-Luc: *L’expérience de la liberté*, op. cit., p. 213.

¹⁶⁰ “La comunidad se revela en la muerte de la otredad: de esta manera, siempre se revela a la otredad. La comunidad es lo que tiene lugar siempre para y por el otro [*autrui*]. [...] No es una comunión que fusione a los *yo* en un *Yo* o en un *Nosotros* superior. Es la comunidad de los otros [*autrui*]”. En Nancy, Jean-Luc: *La communauté d  s  uvr  e*, op. cit., p. 42.

¹⁶¹ Nancy, Jean-Luc: «Présentation», en Cahiers Confrontation n   20 (1989), *Après le sujet qui vient*, p. 11.

¹⁶² Nancy, Jean-Luc: *L’Adoration*, op. cit., p. 12.

comprensión como método para alcanzar el Sentido. Simplemente queremos dejar constancia de que se corre el riesgo de hacer del lenguaje una suerte de trascendental o, si no, de que puede que esté siendo privilegiado ontológicamente en un gesto similar al de Gadamer. No tenemos nada que objetar al respecto, salvo que quizá lo anterior podría matizarse diciendo algo así como que el sentido estaría *en* el lenguaje, siempre y cuando éste sea pensado como lo que tienen en común todos los hombres –y, por tanto, sería un existenciario, en términos heideggerianos–, como afirmó Aristóteles¹⁶³, y no como un mero vehículo de significaciones.

¿Qué es entonces la comunidad? La respuesta no puede ser otra que la siguiente: relación como “exposición desnuda de una igual, banal evidencia sufriente, gozosa, temblorosa”¹⁶⁴. Por tanto, la “comunidad” debe ser pensada de otro modo, conforme a la ontología del ser-con, lo que siempre implica, en el caso de la filosofía de Nancy, una nueva forma de plantear el concepto de “relación” en ontología, como se expuso en el primer capítulo. No extrañará entonces que la crítica a la que Nancy somete al concepto tradicional, metafísico, de “comunidad”, se haga cargo también del vínculo que liga a sus integrantes y que, en cierto modo, se opone al concepto freudiano de “fraternidad”, tal y como es leído por Nancy. En aquellos trabajos tempranos en los que Lacoue-Labarthe y Nancy plantearon la vinculación entre política y psicoanálisis, ambos detectaron en los textos de Freud un tipo de fraternidad en la que los hermanos lo son por tener en común la falta del Padre o de sustancia común¹⁶⁵, asesinado por ellos. Es bien conocida la reticencia con la que Derrida recibió la propuesta de mantener esta especie de fraternidad sin paternidad. A este respecto, en *Políticas de la amistad* se preguntaba este filósofo si “la interrupción de esta escena mítica [que bien podría ser la de Freud], ¿no debería también, mediante alguna pregunta suplementaria a propósito de lo que pasa «ante la ley», en el momento mítico del asesinato del padre (de Freud a Kafka), alcanzar también la figura de los hermanos?”¹⁶⁶. Y es que para Derrida el mantenimiento de la *figura* del hermano, aunque sea en esta construcción de la “fraternidad sin fraternidad”, reafirma una “*política determinada*”, la misma a la que todo proceso simbólico de fraternización da pie¹⁶⁷. En *Canallas* será aún más claro al respecto:

¹⁶³ El estudio comparativo entre el *logos* del filósofo griego y el “lenguaje” tal y como lo piensa Nancy podría dar pie a una interesante investigación que, no obstante, no podemos abordar en nuestro estudio.

¹⁶⁴ Nancy, Jean-Luc: *Corpus*, op. cit., p. 45.

¹⁶⁵ Cfr. Nancy, Jean-Luc: *L'expérience de la liberté*, op. cit., p. 97.

¹⁶⁶ Derrida, Jacques: *Políticas de la amistad...*, op. cit., p. 56 (nota).

¹⁶⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 114.

Mi inquietud no está sólo unida al pesar de que Nancy no haya puesto, ni literalmente ni en espíritu, más comillas en torno a la palabra “fraternidad”. Ni al de que no haya desconfiado lo suficiente de la afinidad, incluso de la relación de filiación entre ese genealogismo y el motivo de la “generosidad ontológica” que retorna tan a menudo en su libro [se refiere a *L'expérience de la liberté*]. Ni al de que corre el peligro de supra-cristianizar el precioso concepto de “partición” [*partage*] que está en el corazón de su pensamiento. No, lo que me inquietaría simplemente, respecto de la política y la democracia, sería ver que el fraternalismo sigue al menos la inclinación de una pendiente genealógica que conduce de nuevo a la autoctonía, a la nación si no a la naturaleza, en todo caso, al *nacimiento*.¹⁶⁸

Es evidente el riesgo que se corre al seguir empleando un término, el de la fraternidad, que remite inevitablemente a la paternidad, esto es, a la autoridad y al fundamento, al fundamento de la autoridad y a la autoridad como fundamento. Y, claro está, a ese nacimiento del que habla Derrida. Aun así, Nancy se empeña en recurrir a él, admitiendo las dificultades de su manejo, pues de lo que se trata es, precisamente, de pensar lo mismo de otro modo, liberando al lenguaje, en especial el filosófico, de su carga onto-teológica. Los conceptos se re-significan y la nueva acepción convive con la antigua, pues no estamos ante una operación de reemplazo –una palabra por otra– sino de apertura de significados. Así pues, estamos ante dos maneras de pensar la fraternidad y, por ende, dos políticas procedentes de cada una de ellas. La fraternidad sin sustancia común no debe ser ni genérica ni congénita¹⁶⁹; es aquello que establece la igualdad ontológica entre los miembros de una comunidad sin figuras paternas¹⁷⁰ ni maternas. Fraternidad: otro nombre para designar el *partage*, la (com)partición que nos une en cuanto que somos-con y que no tenemos nada en común salvo esa misma *nada* en común.

El desplazamiento de la figura del padre hacia la de la madre había sido uno de los aspectos más controvertidos del *Centro de investigaciones filosóficas sobre lo político*. En el programático texto de apertura, Nancy y Lacoue-Labarthe subrayaban cómo la metafísica política necesitaba la figura de un padre como origen de la relación social y, por tanto, como fundamento y nacimiento de la intersubjetividad o trato entre subjetividades: “semejante nacimiento implica la retira/el re-trazado de aquello que no

¹⁶⁸ Derrida, Jacques: *Canallas. Dos ensayos sobre la razón* (trad. de Cristina de Peretti), Madrid, Trotta, 2005, p. 83.

¹⁶⁹ Cfr. Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 44 (nota).

¹⁷⁰ “Es así como los iguales son «hermanos»: no los hijos de un padre, sino *hermanos* en el sentido preciso en que el *phrater* griego nunca fue el hermano de sangre (*adelphos*) sino el miembro de una hermandad de clan y religiosa”. En Nancy, Jean-Luc: «Re-fa-mi-re-do-si-do-re-si-sol-sol», en Mallet, Marie-Louise: *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, op. cit., p. 351.

es sujeto, ni objeto, ni figura, y que se puede denominar, de manera provisional o reduccionista, «la madre»¹⁷¹. Philippe Soulez y Jean-François Lyotard expresaron su incomodidad ante el uso que Lacoue-Labarthe y Nancy hacían de la figura materna, una “madre no-fálica”, según sus mismas palabras. Lo que estaba en juego, añadían, era la posibilidad de una identificación siempre incompleta, y por tanto infinita, que residía en el trasfondo del pensamiento freudiano. De aquí procede la idea de una fraternidad sin Padre pero con figura materna que, poco a poco, Nancy irá matizando. Y es que la “madre” corría el riesgo, también ella, de convertirse en una figura “fálica”, leemos en *L'expérience de la liberté*¹⁷², por lo que en las últimas formulaciones que el filósofo ofrece de esta fraternidad “sin sustancia” ha desaparecido también la “madre”. Habría que pensar entonces en una fraternidad “sin «Padre» (ni «Madre»)", pero no al precio sacrificial de un «asesinato del Padre», sino más bien en la disolución del Padre-ya-muerto, y en la de su tanatocracia”¹⁷³.

Precisamente, el vínculo ontológico, el *con* que une a los seres singulares plurales, rehúye lo *tanatocrático*. El ser-para-la-muerte de Heidegger acertaba al señalar que la experiencia de la muerte (del prójimo, obviamente) era necesaria para que surgiese en el Dasein el temple anímico de la angustia que no se resolvía en un estado de parálisis, sino en el modo de ser de la resolución anticipadora. Ya vimos cómo Nancy, siguiendo y corrigiendo al alemán, hace de la muerte el lugar en donde el *Dasein* se convierte por completo en *Mitsein*. Esta sugerencia acompaña a Heidegger en su reflexión sobre el ser-para-la-muerte y la abandona allí donde ésta se convierte en un sacrificio de la singularidad en aras al ser-común-para-el-destino [*Mitgeschehen*] del pueblo alemán. Por este motivo puede decirse que insufla la filosofía de Heidegger un aliento *tanatocrático* que distorsiona su poderoso pensamiento de la relación, del *con*. Ese es, también, uno de los puntos de fricción entre Nancy y Maurice Blanchot. En efecto, eso que Blanchot denomina “la amistad” está teñido de una tonalidad mortal ante la que Nancy permanece en guardia:

Debemos renunciar a conocer a aquellos a quienes algo esencial nos une; quiero decir, debemos aceptarlos en la relación con lo desconocido en que nos aceptan, a nosotros también, en nuestro alejamiento. La amistad, esa relación sin dependencia, sin episodio y en donde, no obstante, cabe toda la sencillez de la vida, pasa por el reconocimiento de la

¹⁷¹ Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: «Ouverture», en Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *Rejouer le politique*, op. cit., p. 15.

¹⁷² Nancy, Jean-Luc: *L'expérience de la liberté*, op. cit., p. 212.

¹⁷³ Nancy, Jean-Luc: *Le Sens du monde*, op. cit., p. 179.

extrañeza común que no nos permite hablar de nuestros amigos, sino sólo hablarles, no hacer de ellos un tema de conversación (o de artículos), sino el movimiento del acuerdo del que, hablándonos, reservan, incluso en la mayor familiaridad, la distancia infinita, esa separación fundamental a partir de la cual lo que separa se convierte en relación.¹⁷⁴

La amistad, según Blanchot, está atravesada por la separación, por la interrupción, lo que lejos de imposibilitar la relación entre los seres, la facilita. Sólo puede haber comunicación allí donde hay alejamiento. ¿Y qué mayor separación puede haber que la que instaura la muerte? Ahora bien, siempre y cuando no sea definitiva, a pesar de que no por ello deje de producirse. Por eso antes que de muerte es preferible hablar de “morir”, de una acción sin finitud que nos expone permanentemente a la desaparición sin completarla. No estaría lejos, en este sentido, del ser-para-la-muerte de Heidegger, ni tampoco, creemos, del *ser-con* de Nancy. Sin embargo, el peligro comienza en el instante en que este morir se sitúa como origen y fundamento de la comunidad, cuando es precisamente el *con* lo que con más energía se opone a toda fundación, siempre mítica, por supuesto. “Mantenerme presente en la proximidad del prójimo que se aleja definitivamente muriendo, hacerme cargo de la muerte del prójimo como única muerte que me concierne, he ahí lo que me pone fuera de mí y lo que es la única separación que pueda abrirme, en su imposibilidad, a lo Abierto de una comunidad”¹⁷⁵.

De este modo, la comunidad sería el resultado de la experiencia de la muerte, es decir, de la separación indispensable para que haya amistad. Separación y muerte, comunidad y amistad, los términos se agrupan formando equivalencias y haciendo de la segunda la obra de la primera. ¿Es la comunidad una obra de muerte? La cuestión encierra todas las desavenencias que han enfrentado a Nancy con Bataille y, sobre todo, a Nancy con Blanchot. Esta última oposición ha dado pie a una de las discusiones más célebres del panorama filosófico actual, aún hoy activa por cuanto el único de los interlocutores que sigue vivo, Nancy, se resiste a dar por zanjado un asunto con infinidad de aristas y que merece por sí mismo un estudio más ambicioso que el nuestro¹⁷⁶, pues apenas me fijaré en un par de aspectos del debate. Pero es

¹⁷⁴ Blanchot, Maurice: *La amistad* (trad. de J.A. Doval Liz), Madrid, Trotta, 2007, p. 266.

¹⁷⁵ Blanchot, Maurice: *La comunidad inconfesable*, op. cit., pp. 23-24.

¹⁷⁶ Por ejemplo, merecen ser tenidos en cuenta la tesis doctoral de Aukje van Rooden *L'Intrigue dénouée. Politique et littérature dans une communauté sans mythes* (Tilburg, 2010) y su artículo «La comunidad en obra. Jean-Luc Nancy en diálogo con Maurice Blanchot: un desacuerdo tácito» (*Revista pléyade* nº 7, vol. IV-nº1 [2011]), el artículo de Cristina Rodríguez Marciel «Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot: el reparto de lo inconfesable», publicado en la *Revista Escritura e Imagen* nº 8 (2012), de la Universidad Complutense de Madrid, y, sobre todo, la tercera parte de la tesis doctoral de Idoia Quintana, lamentablemente inédita cuando escribo estas líneas, *La exigencia de un habla plural. Literatura,*

precisamente este insistente regreso a los confines más oscuros y ambiguos del pensamiento de Blanchot el que ha ido arrojando luz a las causas más profundas de la distancia, a nuestro modo de ver insalvable, entre ambos. Hoy parece estar mucho más claro que hace treinta años, cuando comenzó el debate, que el telón de fondo de la discusión no es otro que la herencia de Bataille, de Nietzsche y del romanticismo, por una parte, y de manera más general la vieja cuestión de la politización del arte, o de la escritura para lo que nos ocupa. Y, de fondo, dos visiones sobre el “comunismo”¹⁷⁷.

Como es sabido, en *La communauté inavouable* Blanchot se ocupa en la primera parte de comentar el artículo de Nancy «La communauté désœuvrée». En líneas generales, el primero comparte lo que el segundo expone en referencia a la cuestión de la “comunidad”. Por un lado, su afirmación de que “la posibilidad o imposibilidad de una comunidad” (p. 11) responde a la “exigencia comunista” hacia del comunismo no ya un régimen o sistema político, sino un modo de ser-con, esto es, la misma idea que Nancy empezaba a elaborar en la misma época. El modo en que Blanchot leía a Bataille en su texto, en que lo presentaba como alguien reacio a que la comunidad se extasiase en una unidad, no podía sino ser compartido por Nancy, al igual que la idea, también tomada de Bataille, de que “la comunidad no es el lugar de la Soberanía. Es lo que expone exponiéndose. Incluye la *exterioridad* de ser que la excluye” (p. 29). En cierto modo, podía decirse que Blanchot había encontrado en Bataille, en su buen amigo Bataille, esa misma política *otra* que Nancy, junto a Lacoue-Labarthe, estaba buscando en aquel momento –principio de los años 80–. Siendo justos, habría que decir que

pensamiento y comunidad en la obra de Maurice Blanchot (Universidad Complutense de Madrid / Université Catholique de Louvain-la-Neuve, 2013).

¹⁷⁷ “Lo común que está en «comunismo», que es lo que motiva el debate [entre Blanchot y él, Nancy] no dice nada respecto a qué sea aquél, a parte del *cum*, a parte del con. Por el contrario, el fascismo se pronuncia respecto a la naturaleza de lo común, se pronuncia respecto a la naturaleza de un vínculo, de un vínculo muy estrecho, muy cerrado, que cierra el haz [*faïceau*]. [...] No, de ninguna manera creo que la palabra «fascismo» sea ambigua. Por contra, la palabra «comunismo», creo, es más equívoca de lo que dices, pues esa palabra no se divide sólo entre comunismo real y comunismo de pensamiento, o utópico, o ideal, etc., sino que, de alguna manera, esta misma división [*partage*] aún no se ha desplegado, o no suficientemente. Y pienso que de manera implícita para Blanchot existe una especie de, ¿cómo decirlo?, de despliegue que él guarda para sí, pero que está presente. En las primeras líneas de *La Communauté inavouable* manifiesta: «una reflexión nunca interrumpida» sobre el comunismo. Y eso quiere decir, tal y como yo veo las cosas en este momento, que no se trata de un comunismo que no sea aquél calificado de real, un comunismo que no puede calificarse con algún término que pueda oponerse a “real”; se trata más bien de un comunismo que pierde el -ismo, es decir, no una doctrina que pretendiera construir, por decirlo en pocas palabras, un sistema político o de pensamiento que tuviera como núcleo a lo común, sino más bien que tomara lo común como real”. En Nancy, Jean-Luc y Balibar, Etienne: «Discussion entre Étienne Balibar et Jean-Luc Nancy», en *Cahiers Maurice Blanchot* nº 3 (2014), Dijon, Les presses du réel, p. 21. En esta misma conversación entre los dos filósofos, un poco más adelante Nancy contrapone “lo común de una comunidad” y “lo común de una banalidad”. El comunismo de Blanchot incide en este último. Pero no sólo él: el *Mitsein* de Heidegger, cuando se aproxima al “destino del pueblo” alemán, se aleja del primer “común” para abrazar el segundo. De ahí la “banalidad” de Heidegger. Cfr. Nancy, Jean-Luc: *Banalité de Heidegger*, París, Galilée, 2015. [Agradezco a Jean-Luc Nancy el haberme proporcionado este texto, todavía inédito en el momento en que escribo estas líneas]

Blanchot no perseguía, como aquéllos, proponer una política no metafísica mediante una relectura del concepto de “comunidad” que lo colocase entre paréntesis. Y es que para él el propio término “comunidad” no despertaba los mismos recelos que para Nancy y Lacoue-Labarthe –o para Derrida–, a lo que hay que añadir que su principal preocupación era la experiencia literaria, no la política ni la filosófica. Más bien de lo que se trataba era de ser fiel a la idea de una “comunidad negativa, una comunidad de los que no tienen comunidad” acuñada y experimentada por Bataille. De ahí que en su *communauté inavouable* esta negatividad se presentase bajo la forma de dos accesos a lo común: el de la amistad –“la amistad llama a la comunidad mediante la escritura”, p. 46– y el de los amantes, dos modos de comunicación marcados por la muerte. El punto de partida de ambos modos de relación es, aclara Blanchot, “la exposición a la muerte, no ya de mí mismo, sino del prójimo” (p. 48).

Por sí sola esta última afirmación no merecía levantar sospecha alguna. Al fin y al cabo que la escritura fuese una experiencia de muerte era una constante de la obra de Blanchot, pero también de otros autores como Roland Barthes¹⁷⁸. Lo verdaderamente peligroso venía en la segunda parte de *La communauté inavouable*, en la que Blanchot comenta un relato de Marguerite Duras, *La maladie de la mort*. Allí, la relación entre sus protagonistas, dos amantes, culmina en una suerte de comunión sacrificial, todo ello rodeado de unos términos sumamente ambiguos como son “pasión” o “lo inconfesable”. Durante mucho tiempo Nancy se ha prestado a comentar la primera parte del texto de Blanchot, pero ha evitado el examen de la segunda parte, de esa lectura de la ficción de Duras. Preguntado una y otra vez por este silencio, que se prestaba a convertirse, también él, en un *inconfesable*, Nancy ha ido proporcionando las claves que ayudan a comprender esta reticencia y, sobre todo, su total oposición a la idea de “comunidad” propuesta en el comentario de Blanchot de *La maladie de la mort*:

Tal vez podría decirse que si he contestado indirectamente a Blanchot, ha sido desplazando el acento de la desaparición o de la muerte. Existe la desaparición como fin, sin retorno y en la muerte [...], pero existe también, más bien existe para mí, la desaparición como retirada [*retrait*] de la separación sólo gracias a la cual es posible el “en-común” o el “con”. Lo que quería hacer palpable es que la “no-relación” –o el “entre”, el espaciamiento, la difere/ancia– no tiene nada de negativo. Que la muerte esté en el horizonte, o más bien que esté siempre allí, inminente, como la separación que nos relaciona entre nosotros, los unos con los otros, no hay duda de ello: pero sin la muerte estaríamos en un “común” que disolvería todas las

¹⁷⁸ Cfr. Barthes, Roland: *Œuvres complètes* Vol. III, París, Seuil, 2002, pp. 40-46.

singularidades. Esto no aligera el dolor de la pérdida –del otro, de sí–: esto nos expone de manera absoluta, pero exponiéndonos nos dis-pone también entre nosotros.¹⁷⁹

La muerte, separación y distancia, es necesaria para que haya relación, para que, como apunta Nancy, haya un “común” en el que las singularidades tengan presencia, esto es, un “común” que no sea sinónimo de comunión o de fusión. Podría decirse que la muerte, en esta concepción, es la apertura que permite que se dé el *con*. Si se quiere, es el acontecimiento originario pues, insistimos, equivale a “exposición”. Pero por este motivo la muerte es lo inapropiable por excelencia. Uno no puede apropiarse de su muerte ni de la de los demás porque es, precisamente, lo que al exponernos nos desapropia. Y si nadie puede arrogarse la propiedad de la muerte, tampoco nadie puede presentarla como su obra. Mucho menos cabe pensar una comunidad *de* muerte que haga de ésta su obra o el requisito indispensable para su fundación o para su identificación. La muerte, lo que “nos expone de manera absoluta”, es la clave que permite comprender la idea del “desobramiento” que Nancy toma del propio Blanchot. Porque hay muerte, interrupción, no puede haber producción de obra alguna. Si la comunidad está *en* o es la desobra, no puede convertir a la muerte en su producto. Y en esto, a pesar de todo, incurrió Blanchot, adoptando un pensar metafísico, cuando recordaba a Nancy la necesidad de que hubiese una obra para que pudiera darse el desobramiento; una obra, por inconfesable que fuese: “en aposición, pero en oposición, al *desobrado* de mi título, aquel adjetivo propone pensar que debajo de la desobra todavía está la obra, una obra inconfesable”¹⁸⁰. Esto era lo que Blanchot puntualizaba en relación con el artículo de Nancy y con su concepto de desobramiento:

Pienso que todo el mundo comprendió de una manera u otra que lo que Blanchot me pedía era, al menos: muy bien, librémonos de toda asunción comunal o comunitaria, desobremos nuestro “ser-juntos” de todas las formas de obra con las que se habrá querido culminarlo (un Pueblo, una Clase, una Raza, una Humanidad), y sin embargo no olvidemos que todo desobramiento proviene de una obra, del recorrido de una obra y que es de eso mismo, de la

¹⁷⁹ Esta cita está tomada de un texto inédito que Jean-Luc Nancy preparó con motivo de la defensa de la tesis doctoral de Cristina Rodríguez Marciel y en la que él debía tomar parte como miembro del tribunal. Finalmente no pudo acudir a esta cita, pero elaboró este escrito, una misiva a la por entonces doctoranda, que fue leído públicamente en el acto que contiene esas y otras reflexiones sobre su famoso desencuentro con Blanchot. Parte de esa carta ha sido reproducida, traducida al castellano, en el artículo de Cristina Rodríguez Marciel «Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot: el reparto de lo inconfesable», antes mencionado. Agradezco a Cristina Rodríguez su generosidad al haberme permitido tener acceso al documento íntegro.

¹⁸⁰ Nancy, Jean-Luc: «La comunidad afrontada», en Blanchot, Maurice: *La comunidad inconfesable*, op. cit., p. 107.

proveniencia y de la posibilidad del propio desobramiento, de lo que tenemos que ocuparnos. Sabiendo esto (que conforma las últimas líneas del libro), no podía sino sentirme cogido por la fuerza de la consigna al mismo tiempo que por la extrema dificultad y la oscuridad de la tarea así designada, tarea que con toda evidencia reenvía a la segunda parte del libro, aquella en la que “la comunidad de los amantes” viene en definitiva a ser un suplemento de aquello que estaba ausente en la “comunidad negativa”.¹⁸¹

Según esto, en las dos partes de *La communauté inavouable* se configuran sendas formas de comunidad. La primera se corresponde con esa idea de “amistad” que venimos comentando y que establece un vínculo de necesidad con la muerte. La segunda adopta la figura de la “comunidad de los amantes” y en ella, en la interpretación de Nancy, la muerte se convierte en la obra de esta comunidad de dos. “La relación entre los amantes no es, sin embargo, relación de amor. El amor «no es allí necesario». ¿Qué quiere decir esto? Este punto es sin duda uno de los más enigmáticos, y más aún lo es por cuanto a esta ausencia de necesidad le sucederá, en un deslizamiento continuo, lo que se denominará «la pasión»”¹⁸².

El nacimiento de esta comunidad ha sido el resultado de “la pasión” que liga a los amantes y que decide el sacrificio de ambos como pago para que esta fundación sea posible. Tal como la lee Blanchot, la comunidad de los amantes conduce a una obra de muerte, entendida ésta no como lo que abre la relación y mantiene a sus integrantes en su singularidad, sino lo que los empuja hacia una comunión que proporciona el sentido a la comunidad. En definitiva, la comunidad se funda con vistas a esta fusión. Demasiado próxima estaba esta idea a la del mito del asesinato del Padre que tantos celos despertaba en Nancy y en Lacoue-Labarthe. En ambos casos la muerte sacrificial daba pie al relato que la comunidad se contaba a sí misma para dar cuenta de su origen ficticio, mítico. Blanchot, a sabiendas o no, había hecho de la narración de Duras una escena mítica. Y ya sabemos que el mito es un elemento indispensable para la “política metafísica”. El único interrogante que quedaba por despejar era el relativo a la pasión y a ese “secreto inconfesable” que cobija la comunidad. Por decirlo brevemente, lo inconfesable de la comunidad blanchotiana es, precisamente, esa pasión que mora en su interior y el que en ella se privilegie una forma concreta de ser-con que da pie a lo que Nancy denomina una “ultra-política”, la misma con la que Blanchot coqueteó, por decirlo generosamente, en los años treinta.

¹⁸¹ Nancy, Jean-Luc: «Reste inavouable. Entretien avec Mathilde Girard», en *Lignes* nº 43 (2014), pp. 160-161.

¹⁸² Nancy, Jean-Luc: *La Communauté désavouée*, op. cit., p. 89.

Ya advertimos que el debate entre Nancy y Blanchot pone sobre la mesa la cuestión del pasado, de cómo hacerse cargo de una herencia en forma de episodios oscuros, como son los que vivió la Europa de los años 30, que se proyectaban no sólo al comienzo de la década de los ochenta, cuando Nancy escribe su artículo movido, en parte, por la crisis de la política –lo que hace que se abra la reflexión sobre *lo* político– y de la democracia, algo de lo que hoy, treinta años después, se sigue hablando, quizás con más intensidad que entonces, como si aquel viejo sistema, el democrático, pidiese a gritos un re-trazado que, entre otras cosas, haga patente su responsabilidad, su debilidad, al permitir lo que se produjo en aquellos años treinta¹⁸³. Una época aparentemente lejana, pero no tanto si pensamos, con Nancy y, sobre todo, con Gérard Granel, que “los años treinta están ante nosotros”¹⁸⁴. Esto es lo que justifica que las deudas no ya con Blanchot ni con Bataille, sino con la intelectualidad de un periodo en el que la escritura se convirtió en un arma política, no estén aún saldadas¹⁸⁵.

Pero los años treinta fueron también los que marcaron el alejamiento de Bataille de las posiciones pseudo-fascistoides. El índice de la separación iba a estar, cómo no, en el diferente tratamiento que a partir de entonces iba a recibir en su obra el motivo de la “comunidad”. Como Nancy lo expone con una claridad manifiesta en *La communauté désavouée*, el diferendo con Blanchot partía del Bataille que se quería recuperar, con la consiguiente política a la que esto podía dar pie. “Blanchot tendía a recuperar, contra mí, al Bataille anterior a la guerra. Este punto es decisivo. Si yo había obviado al Bataille de los años 1930 había sido debido a un fracaso reconocido por él mismo”¹⁸⁶, explica Nancy. Se trataba de ese Bataille que ha asomado anteriormente por estas páginas, aquél que experimentó con distintas comunidades, unidas todas ellas por el componente sacrificial. La “comunidad de los amantes” de Bataille tendría así una

¹⁸³ “La confianza en la democracia dio por supuesta con demasiada rapidez o demasiada simpleza el estar bien fundada. Dicho de otro modo, habíamos vivido en la certeza un poco sonámbula de haber enterrado un monstruo [el nazismo] sin habernos preguntado verdaderamente antes de dónde había podido surgir este monstruo. Como si no hubiera salido de un «malestar en la civilización» y/o en la sociedad surgida de la fundación democrática burguesa e industrial, a la que precisamente quería pedir cuentas todo aquello que se llamaba «socialismo» o «comunismo» (incluido también allí el «nacional-socialismo», no hay que evitar recordarlo)”. Nancy, Jean-Luc: «Reste inavouable. Entretien avec Mathilde Girard», op. cit., p. 157.

¹⁸⁴ Granel, Gérard: «Les années trente sont devant nous», en *Études*, París, Galilée, pp. 67-89. La lectura de este texto es indispensable para conocer el contexto filosófico de este periodo. Por otra parte, aunque no lo cita explícitamente, es una referencia para Nancy, quien también ha dejado escrito que “«los años 30» siguen siendo posibles siempre, de otra manera”. En Nancy, Jean-Luc: *Le Sens du monde*, op. cit., p. 171.

¹⁸⁵ “Habría tocado [la posible discusión con Blanchot a la que habría dado pie el número del *Cahier de L’Herne* dedicado a este autor pero que nunca vio la luz], no lo dudo, al fondo de la cuestión política e incluso al fondo de la cuestión de la «esencia» de la «comunidad»: pues la versión que Blanchot da de ella en *La Communauté inavouable* no es extraña a lo que fueron sus convicciones de los años 1930”, en Nancy, Jean-Luc: *Maurice Blanchot. Passion politique*, París, Galilée, 2011, p. 18 (nota).

¹⁸⁶ Nancy, Jean-Luc: *La Communauté désavouée*, op. cit., p. 35.

continuidad en la comunidad que Blanchot descubre en el relato de Duras. En los dos casos la muerte es lo que sella el destino, comunal, que no común, de la comunidad. A Nancy en cambio le interesan más las configuraciones de lo común que se encuentran en los escritos batailleanos de los años 50 (la Ciudad, el Estado...), pues encajan mucho mejor en su idea de la relación como ser-con¹⁸⁷, pero que difícilmente se compadecen con la “comunidad de los amantes”.

Ya en *La communauté désœuvrée*, Nancy había observado que para este tipo de relación fusional y mortal se diese, era preciso que hubiera un “desencadenamiento de las pasiones”, una expresión tomada del propio Bataille con la que éste designaba a *lo sagrado*. Que el mismo término, *pasión*, apareciese en *La communauté inavouable* no podía ser un hecho meramente casual. Allí, en la segunda parte, Blanchot caracteriza a la pasión como un “sobrepujamiento, que puede llegar hasta la destrucción”¹⁸⁸. Es aquello que “nos compromete fatalmente, y como a nuestro pesar, con otro que nos atrae tanto más cuanto que nos parece que está fuera de la posibilidad de ser alcanzado, hasta tal punto está más allá de todo lo que nos importa”¹⁸⁹. Podría decirse que esta pasión se antoja el reverso del “rostro” levinasiano. Así como éste impone la obligación del “no matarás”, y por tanto su descubrimiento es el detonante de la relación, siempre ética, con el otro, en el caso de la pasión lo que se revela es la inaccesibilidad del otro, lo que precisamente desata un impulso destructor. El otro sólo me es alcanzable en la muerte, en su destrucción y en la mía. El paroxismo de la relación yo-tú acontece cuando se traduce en esa obra de muerte alimentada por la pasión. Es evidente que esto supone un hiato insalvable con respecto a las tesis de Levinas, a pesar de que según Nancy la proximidad de Blanchot con el filósofo lituano, su amistad incluso, está en la raíz de *La communauté inavouable*:

El artículo inicial [la primera versión de *La communauté inavouable* apareció en forma de artículo] estaba destinado a introducir la pasión amorosa como igual y como rival de la responsabilidad ética. Cuando el tema de la comunidad aparece, gracias a un oportuno azar, en el momento en que este artículo iba a aparecer, podemos imaginar sin dificultad cómo

¹⁸⁷ Precisamente, a juicio de Nancy *lo común* suscita la desconfianza de Blanchot, convirtiéndose así en otro motivo de desavenencia: “podría decirse que un mito pide una aristocracia que lo porte (lo cultive), pero que esta aristocracia, si responde a lo que pide su nombre (algo de *krateiri*) debe saber que su bien –este bien que es «el mejor» (*ariston*), la excelencia– es común y debe saber cómo compartirlo. [...] Pero Blanchot sin duda alguna desconfía de lo «común», y sin duda en todos los sentidos de la palabra, o a causa de la proximidad del sentido «vulgar» y del sentido «compartido». En Nancy, Jean-Luc: «Reste inavouable. Entretien avec Mathilde Girard», en *Lignes* n° 43 (2014), p. 175.

¹⁸⁸ Blanchot, Maurice: *La communauté inavouable*, op. cit., p. 77.

¹⁸⁹ Ibidem, p. 76.

pudo nacer la voluntad de llevar más lejos el propósito, pasando de la ética a la política, tomando el relevo de *Acéphale* de Bataille y denominando a la eucaristía con el título de “cuerpo mítico” con la finalidad de afirmar sin ambages una “pasión infinita” que no conoce ley algún, ni moral ni política.¹⁹⁰

Creo que esta cita es definitiva para situar las raíces de la oposición entre Nancy y Blanchot, para mostrar que lo que Nancy barruntaba en la comunidad de Blanchot, su inconfesable secreto, era su conexión con una política que se remontaba a los años treinta. Casi podía decirse que este vínculo era palmario, que la “vena pasional”¹⁹¹ que animaba el texto de Blanchot remitía a los escritos y a la posición política misma de este autor en un periodo que bien podría calificarse de *apasionante*, con toda la ambigüedad y suspicacia que pueda suscitar el término. Y no es que Nancy quiera levantar, también él, el dedo acusador contra Blanchot. Nada podría estar más lejos de su intención el alistarse en el ejército de quienes despachan con el mayor de los desprecios la obra de alguien que difícilmente podrá liberarse del sambenito de “escritor fascista”. Basta con leer *Maurice Blanchot. Passion politique* para darse cuenta de ello. No, de lo que se trata, creemos, es de arrojar luz sobre algunos aspectos del pensamiento de Blanchot cuando menos confusos, y de mostrar, a través de él, de sus ambigüedades, los peligrosos parajes por los que transita el pensamiento cuando, en este caso, la literatura y la escritura se prestan a convertirse en heraldos de una política determinada:

Él [Blanchot] mostró la obra de la relación sin relación, la obra de un desobramiento instantáneo gracias a la cual podía hacer justicia a la desconfianza hacia una política o una ética política de la obra (institución, ley, jerarquía, arquitectónica), y sugerir, de manera soslayada, evasiva, una obra política tal que pudo erigirse por encima de la oposición entre el orden de la culminación y el registro de lo pasajero; dicho de otro modo, tal que pudieron concordar con ella la pasión política y la del sentido infinito.¹⁹²

Blanchot, en definitiva, había trazado los contornos “una política no instituida, no policial, no social, sino instituyente, inicial, hiperpolítica, revolucionaria en un sentido

¹⁹⁰ Nancy, Jean-Luc: *La Communauté désavouée*, op. cit., p. 140.

¹⁹¹ “Es en cualquier caso destacable que en *La Communauté inavouable* Blanchot retomase de algún modo esta vena pasional. Es un aspecto del libro que, hasta donde sé, apenas ha sido comentado”. En Nancy, Jean-Luc: *Maurice Blanchot. Passion politique*, op. cit., pp. 30-31.

¹⁹² Nancy, Jean-Luc: *La Communauté désavouée*, op. cit., p. 154.

que en modo alguno excluye, todo lo contrario, la opresión más severa”¹⁹³; había construido un nuevo mito¹⁹⁴. Y en él la literatura y la escritura tenían un papel predominante. Blanchot seguía así de cerca los pasos de Heidegger: la misma incapacidad para entender *lo común*, la misma voluntad de interpretarlo como una obra de muerte, el mismo deseo de hacer del pensamiento y de la literatura, de la escritura, el instrumento de una empresa mítica –de construcción de un mito–. Respuesta parecida, si no idéntica, ante lo que en los años 30 estaba sucediendo. En ambos casos, la escritura se pone al servicio de una empresa mayor. Esta es la principal enseñanza de *La Communauté inavouable*: “[la muerte de los amantes] se nos expone, tiene lugar en la medida en que una escritura nos lo expone. Esta escritura es, por tanto, el lugar del gesto sacrificial: únicamente ella puede mostrar la desaparición”¹⁹⁵. La literatura como sacrificio. No podría haber una idea más alejada del abandono nancyniano que es, no lo olvidemos, el de los amantes presos del “amor” y no de la “pasión”. La comunidad, si la hubiera, tendría que resolverse inevitablemente en el *con*; la comunidad de los amantes, en cambio, hace de la relación un chivo expiatorio que debe sacrificarse para que algo con mayor predominancia –ontológica, pero no sólo– acontezca: lo infinito, el Sentido. Frente a esto, recuerda Nancy que “la escritura, y por tanto, necesariamente, su *poesía*, es decir, para empezar su *praxis*, es la tarea del sentido, con la condición de que no sea la asunción de un sentido anudado, sino la respuesta –sin resolución– al mandato absoluto de tener que anudar. Y este mandato imprescriptible es también irreducible a toda estetización «poetizante» o «literaria»”¹⁹⁶, ya que esto, añadimos, haría de ese imperativo una obra y no una praxis del sentido.

Lo que está en juego, ya lo hemos dicho, no es otra cosa que la relación entre política y literatura, o la cuestión de la política y de la literatura *como* relación. Los años treinta fueron el mejor ejemplo de adónde podía conducir ese “anudamiento” de una, la literatura, a la otra, la política: al fascismo. “«Fascismo» es el nombre de la politización de la literatura y de la literaturización de la política, conduciendo ambas,

¹⁹³ Ibidem, p. 156.

¹⁹⁴ “La confesión de lo inconfesable es confesión del recurso al mito. Es decir, en el caso de Blanchot, el recurso a un elemento o a un motivo que desempeñó un papel principal en su pensamiento sobre la literatura hasta un determinado momento...]. De lo que se trata aquí es de indicar cómo, en este libro «político» que intentamos leer, se perfila un recurso más o menos declarado (inconfesado) a este elemento que todo parece indicar que está ligado, no necesariamente a un fascismo –lejos de eso–, pero sí ciertamente a un pensamiento de derecha”. Ibidem, p. 134.

¹⁹⁵ *Id.*, p. 99.

¹⁹⁶ Nancy, Jean-Luc: *Le Sens du monde*, op. cit., p. 187.

conjuntamente a la efectuación figural del «pueblo»¹⁹⁷. Ese pueblo bien podría ser el alemán, el evocado por Heidegger en sus comentarios a Hölderlin; también podría ser el francés, el ensalzado por Blanchot en sus escritos de los años 30. Dos ejemplos, en cualquier caso, de esa ultra-política a la que dio pie, paradójicamente, la propia democracia¹⁹⁸, y que estaba asentada en una concepción de lo social –y de lo político– cuestionable, al orientar el establecimiento de vínculos, de relaciones, a la consecución de una empresa mayor: la realización de la gran Figura, llámese Pueblo, Nación, Raza, Líder... En algunos textos Nancy ha profundizado en esta noción del “vínculo” [*lien*], a partir del cual es posible pensar el “anudamiento” [*nouage*]. Lo primero es, como puede deducirse sin mucha dificultad, un concepto ontológico que remite, claro está, al *con*. Por su parte al “anudamiento” parece aludir a las formas socialmente instituidas y reguladas en las que puede darse esa relación anterior y que de algún modo las rige. A esto último es a lo que cabe llamar *política*: “la política, por tanto, no sería ni una substancia, ni una forma, sino, de entrada, un gesto: el propio gesto de anudar y de encadenar, uno a cada uno, anudando cada vez unicidades (individuos, grupos, naciones o pueblos) que sólo poseen la unidad del anudamiento, la unidad encadenada al otro, el encadenamiento siempre mundial, y el mundo, a su vez, no teniendo otra unidad”¹⁹⁹.

Ahora bien, en la medida en que ese “anudamiento”, es decir, esa relación ontológica equiparable al *con*, está siempre por hacer y nunca se presenta cerrada ni ofrece una producción, una obra, como su resultado, de ello se infiere que se asemeja –si es que no es idéntica– a la escritura²⁰⁰. Al igual que ésta, el anudamiento se resiste a hacer de la relación una esencia; sobre todo, a donde no conducen ninguno de los dos es a un supuesto Sentido. Por el contrario la escritura y la política, en cuanto *figuras del con*, abren la posibilidad de que haya sentido, pero no lo ofrecen dogmáticamente, como

¹⁹⁷ Nancy, Jean-Luc: «Autour de la notion de communauté littéraire», en *Tumultes* n°6 (1995), París, L'Harmattan, p. 37.

¹⁹⁸ No podemos sino suscribir esta lúcida reflexión de Idoia Quintana: “La democracia (que no es «ante todo» una forma política, aunque tome su nombre) entraría así dentro de un cierto orden ético por cuanto sería una exigencia que se desprende del ser-en-común. Sin embargo, la democracia, para ser democracia y no otra cosa –la figura del fascismo está acechando–, no debe adoptar la forma de lo comunitario, no debe cargarse de afecto, y aquí, quizá, se encuentra no sólo la crítica que Nancy dirige a Bataille, sino la que también dirigirá a Blanchot. Porque ahí donde Nancy critica la separación de Bataille entre el orden de lo común y lo político-democrático al ser uno para el otro inaprensibles, de cierto modo se está afirmando una política indiscernible de la comunidad, una política cargada de afecto, de pasión, una política de los amantes. Aquí, a nuestro modo de ver, se concentra la dificultad sobre la que se prolongará el diálogo entre Blanchot y Nancy”. En Quintana, Idoia: *La exigencia de un habla plural. Literatura, pensamiento y comunidad en la obra de Maurice Blanchot*, op. cit., p. 349.

¹⁹⁹ Nancy, Jean-Luc: *Le Sens du monde*, op. cit., p. 175.

²⁰⁰ “Lo que es político de la literatura no es la parte que podemos encontrar en ella de representación de la sociedad [...], sino el que contribuye a anudar el vínculo social”. En Nancy, Jean-Luc: «Autour de la notion de communauté littéraire», en *Tumultes* n°6 (1995), París, L'Harmattan, p. 24.

tampoco presentan obra alguna; más bien serían “las dos caras del desobramiento”²⁰¹, algo que pareció olvidar Blanchot al pretender anudar una, la literatura, en la otra, la política, siguiendo el patrón propuesto –o impuesto– por una figura, la del *pueblo*.

En resumen, la literatura, o la escritura, son el gesto in-finito del anudamiento. Es esa infinitud la que abre todas las posibilidades de relación, imposibilitando así su subordinación a sentido alguno. “Si se proyecta un cumplimiento del vínculo se obtiene, o bien la proyección romántica de una «república poética», o bien la proyección rousseauista de una subjetivación de la comunidad”²⁰². Fijémonos por un momento en uno de estos dos peligros. Ya advertimos que la disputa con Blanchot también era, desde nuestro punto de vista, una discusión motivada por la herencia del romanticismo. En varias ocasiones Nancy le reprocha a Blanchot haber recuperado diferentes elementos del pensamiento romántico que vuelven a poner en circulación la dialéctica especulativa. Así, ya sea la insistencia “mística” en lo fragmentario²⁰³, tan del gusto romántico compartido por Blanchot, ya la configuración de un mito –el de la comunidad literaria o el de la de los amantes, siempre rodeadas de sacrificio (¿y se sabe de algo más romántico que la propia idea del “sacrificio”?)–, todo apunta hacia la misma dirección: la de la producción finita de lo infinito²⁰⁴, en un anhelo siempre sospechoso de convertir ese producto y esa infinitud, en la Obra, y de hacer de la escritura y de la literatura vehículos de transmisión de un Decir: “aquí se opera el más sutil movimiento de Blanchot: allí donde para Bataille la escritura queda despedazada en su tensión hacia una transmisión inaccesible (comunicación, fusión), allí se presume posible pese a todo para Blanchot «la transmisión de lo intransmisible», aunque fuese en «un

²⁰¹ Ibidem, p. 28.

²⁰² *Id.*, p. 27.

²⁰³ “Pero invocar una falta de lenguaje conlleva siempre otra falta: la de dejar pensar en un lenguaje sin falta. ¿Cuál entonces? O, más bien, ¿qué quiere decir «falta» allí donde la finitud del sentido infinito es la propia regla de la cosa llamada «lenguaje»? Una palabra quisiera decir respecto a lo que usted cree entender en «Noli me frangere» [artículo escrito por Nancy y Lacoue-Labarthe en 1983]: sí, usted tiene razón. Sin ponerme a releer ese texto ahora, sé que estaba animado por una cierta impaciencia ante lo que nos parecía que en Blanchot renovaba la confianza romántica en el fragmento, y, por consiguiente, en la posibilidad de decir la falta, por retomar este término, quiero decir de reparar la falta diciéndola. Como si se pudiese dar con su finalización en ese no-acabar... ¡Por supuesto que Blanchot no dice nada semejante con pinceladas tan gruesas! Pero nosotros sentimos un malestar. Con o sin razón, no lo sé”. En Nancy, Jean-Luc: «Reste inavouable. Entretien avec Mathilde Girard», op. cit., p. 172.

²⁰⁴ En este punto habría que traer a colación la lectura que Nancy hace de Hölderlin, al que saca de la imagería romántica –aquí cómplice del idealismo especulativo–: “por ello, si el cálculo es «cálculo del estatuto de la obra» (951), esto no significa que esté subordinado a la obra como producto (a la manera romántica: como producción finita de lo infinito: de ahí que no se encuentre el tema del fragmento en Hölderlin)”. En Nancy, Jean-Luc: *Des lieux divins suivi de Calcul du poète*, op. cit., p. 59.

acuerdo común [...] de dos seres singulares, rompiendo con pocas palabras la imposibilidad del Decir»²⁰⁵.

Pero, una vez más, la incapacidad de Blanchot para salirse del romanticismo pone en primer plano que la tarea, ya lo sabemos, no es otra que la de la *praxis* del sentido, la cual adopta en esta ocasión la siguiente formulación: “el romanticismo del «Arte» –del arte absoluto o total– consiste en hipostasiar el Fin Infinito (la Poesía, el Fragmento, o el *Gesamtkunstwerk*). Como resultado, la técnica se disuelve allí en la forma del «genio». **Superar el romanticismo** es pensar rigurosamente lo in-finito, es decir, su constitución finita, plural, heterogénea. La finitud no es la privación, sino la afirmación in-finita de lo que sin cesar *toca* a su fin”²⁰⁶. Obviamente, estas palabras de Nancy resultan chocantes viniendo de alguien que ha hecho de la poesía un espacio de resistencia –frente al Sentido, claro está–²⁰⁷. El posible malentendido se aclara si se contrapone esa Poesía mencionada en la cita precedente y que es la propiamente romántica, a esa otra poesía que rehúye el mecanismo dialéctico y por tanto toda voluntad de acceder a un Sentido.

Quizás lo que aquí se esté poniendo en juego sea una confrontación entre dos modos de leer el romanticismo o, tal vez, entre dos romanticismos, que darían pie a sendas políticas. Una sería la de la política del Todo, de la Unidad, llámese Estado, Pueblo o Nación, por ejemplo²⁰⁸. Sería romántica en lo que tiene de asunción del fracaso de la Revolución Francesa –fracaso por cuanto no supo evitar que ya en él se barruntaba, se *formaba*, la Figura de, nada más y nada menos, que el Emperador. Tal fracaso sería, en realidad, la evolución natural del proceso. Nada sería más fiel al Romanticismo que la absolutización de sus ideales y su expansión, guerra mediante. Frente a esta política, también en el Romanticismo se dibujará otra, por medio del poder revolucionario de la poesía, procedente de su capacidad de estetización de las Ideas para hacérselas accesibles al “pueblo”²⁰⁹. La “revolución”, por cierto, no debe entenderse aquí como lo que conecta con “una trascendencia oculta”, es decir, como una “suerte de escatología”, sino más bien como la constatación de que la revolución es *revelación* de esta falta de

²⁰⁵ Nancy, Jean-Luc: *La Communauté désavouée*, op. cit., p. 49.

²⁰⁶ Nancy, Jean-Luc: *Les Muses*, op. cit., p. 67. [Subrayo yo, J.M.]

²⁰⁷ Cfr. Nancy, Jean-Luc: *Résistance de la poésie*, William Blake & Co/Art & Arts, Bordeaux, 1997. Allí, por cierto, encontramos esta idea en concordancia con lo que venimos exponiendo: “la poesía, para los románticos pero también para Kant y para otros antes de ellos, designaba el órgano de lo infinito. El órgano de lo infinito debía ser lo que pusiese por obra, en el sentido fuerte de la palabra «obra», una trascendencia absoluta de toda determinación. El romanticismo es la liquidación (o al menos su voluntad) de la determinación”, p. 20.

²⁰⁸ Cfr. «Politique du langage. Entretien avec Michael Hardt & Saree Makdisi», en *Multitudes* nº 55 (2014), *Politiques romantiques*.

²⁰⁹ Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J.-L.: *L’Absolu littéraire*, París, Seuil, 2012, p. 51.

trascendencia. Es ahí en donde se libra la lucha: “como Hölderlin en el pasado, hay que decir que se está preparado para arrojar la pluma para lanzarse a la batalla”²¹⁰.

En este punto resulta determinante la figura de este poeta; no es uno cualquiera, sino aquél cuya poesía se ofrece como ejemplo de un nuevo modo de poetizar²¹¹ que está en sintonía con la idea de literatura como apertura al sentido, como abandono:

Si el pensamiento en general, eso que en la práctica para nosotros representa la filosofía, está implicado necesariamente como apropiación última de la cosa –reabsorción de su “objeto” en el “sujeto” que es, siendo el “sujeto” mismo, la estructura primigenia de autoapropiación del objeto–, o si el pensamiento se implica como elevación de la cosa, de esta cosa llamada “mismo”, al estatuto y a la visibilidad de la Idea (en este sentido, no hay pensamiento que no sea “idealista”, tanto para Hölderlin-el-pensador como para cualquier otro), entonces la poética, esto es, el pensamiento acerca de la poesía, más concretamente el pensamiento acerca del pensamiento *en poesía*, se implica aquí como lo otro del pensamiento: como el propio no-idealismo. La poesía, o la derrota del idealismo.²¹²

En realidad, poco importa que se denomine *poesía* a este gesto de apertura, pese a los equívocos que suscita este término, causantes de que se pueda considerar que Nancy, también él, está privilegiando a la poesía, recogiendo así la herencia tanto del romanticismo como de la filosofía heideggeriana²¹³. No es relevante el nombre que reciba²¹⁴; sí lo es que allí se muestre “la comunicación de una (com)partición tan común que sin «literatura» pasa desapercibida”²¹⁵. La literatura, el arte, prosigue Nancy, “ofrece lo en-común”, a diferencia de la política, pues como al comienzo de este capítulo se vio, “el ser-en-común del ser *finito*, exige que se separe la esfera de la gestión de las relaciones [...], de las esferas en las que el ser-en-común se revela como tal: como la (com)partición del sentido, de todos los sentidos sensibles, sensuales, sensatos. Es decir, las esferas, necesariamente plurales, del arte, del pensamiento, del

²¹⁰ Nancy, Jean-Luc: «Désir de révolution», en *Lignes* nº 04 (2001), p. 140.

²¹¹ Cfr. Nancy, Jean-Luc: *Les Muses*, op. cit., p. 52.

²¹² Nancy, Jean-Luc: *Des lieux divins* suivi de *Calcul du poète*, op. cit., p. 64.

²¹³ Es el profesor Michel Lisse quien me ha hecho notar la presencia destacada de la “poesía” en el pensamiento nancyniano, empleada como sinónimo de “literatura”, en lo que detecta un resto romántico. Es indudable que así es, a pesar de lo cual creemos que el propósito de Nancy es buscar en aquella tradición *otra* forma de poesía que no encaje con el programa del idealismo alemán ni con la lectura que de este hace Heidegger. El texto de Nancy *Calcul du poète* es lo suficientemente claro al respecto. Volveremos sobre este punto al inicio del siguiente capítulo.

²¹⁴ “¿Y si eso que se denomina «poesía» [...] fuese el darse cuenta y el asumir la imperiosa falta constitutiva del sentido? (Digo «poesía»: tal vez haya que cambiar de palabra después de todo)”. En Nancy, Jean-Luc: *Transcription*, Ivry-sur-Seine, Le Crédac, 2002, p. 44.

²¹⁵ Bailly, J.-C. y Nancy, J.-L.: *La comparution*, op. cit., p. 88.

amor, del saber, etc.”²¹⁶. La política, encargada del anudamiento del vínculo en lo que tiene de *praxis* social, no puede abarcar la dimensión de eso común que acaba por desbordarla. Un común, un *con*, también se dijo, articulado “sobre esta excedencia absoluta del sentido y de la pasión del sentido de la que, después de todo, la palabra «sagrado» no fue nunca nada más que la designación”²¹⁷.

Tal vez, advertidos como estamos, gracias a Nancy, del peligroso uso que puede hacerse de la palabra “pasión”, haya que buscar un término diferente, una nueva *figura*, para referirse a la nueva relación con el sentido que suscita la poesía, la literatura, la escritura o el arte, como se prefiera. Bien podría ser el de “deseo”: “la cuestión para nosotros es descubrir cómo podemos desear algo distinto o desear de manera diferente. Deseamos algo diferente a la equivalencia indiferenciada, en el fondo. ¿Pero el qué?, ¿cómo nombrar el objeto de semejante deseo? Yo lo denomino «sentido», pero lo denominaría también «deseo»: deseamos estar en el deseo, en la tensión hacia..., en el impulso”²¹⁸. Quizás haya entonces que corregir o al menos matizar a Nancy cuando en *La comparution* afirma que la “cólera” es “el sentimiento político por excelencia”²¹⁹. Si la política tiene por tarea facilitar el acceso a ese sentido compartido e interrumpido –sincopado– o, dicho con otras palabras, si la misión que tiene encomendada es hacer posible las esferas del sentido, en ese caso la política sería algo así como un “deseo de sentido”, entendido éste como un impulso hacia aquellos ámbitos –pensamiento, amor, arte...–. Nada hay de voluntad de aprehensión en ese tender *hacia* y sí, en cambio, de abrir cada uno de esos espacios y, por qué no, de asegurarse de que esa relación que mantienen entre sí esté preservada por el *con*.

Así que finalmente escritura y política comparten tanto el desobramiento como la actitud de apertura ante el sentido. Una no puede ponerse al servicio de la otra, lo que no significa que sean rivales sino, más bien, que se necesitan mutuamente para mantener “la resistencia in-finita del sentido en la configuración del «juntos»”²²⁰. Por eso no resulta chocante una afirmación que, bien leída, se sitúa en una posición radicalmente opuesta a las defendidas por algunos en los años treinta respecto a la politización del arte. Dice así: “la escritura es así política «por esencia», es decir, en la medida misma en que es el abrir del sin-esencia de la relación”²²¹. Según esto, y frente a la concepción habitual, la escritura pierde su auténtico carácter político de resistencia

²¹⁶ Nancy, Jean-Luc: «Postface», en Crowley, Martin: *L'Homme sans*, París, Lignes, 2009, pp. 182-183.

²¹⁷ Nancy, Jean-Luc: *La Déclosion*, op. cit., p. 14.

²¹⁸ Nancy, Jean-Luc: *Politique et au-delà...*, op. cit., p. 21.

²¹⁹ Bailly, J.-C. y Nancy, J.-L.: *La comparution*, op. cit., p. 63.

²²⁰ Nancy, Jean-Luc: *Le Sens du monde*, op. cit., p. 184.

²²¹ *Ibidem*.

al sentido cuando se pone al servicio de un Fin, de una Figura, que pasan así a ser la imposición de un Sentido. Precisamente, asegurarse de que la escritura no se adentre en esas sendas es la tarea de la política. Sólo así puede garantizarse que la escritura sea lo que debe ser: la voz del *con* resonando²²², el “comunismo literario”.

Es evidente que todo esto exige un replanteamiento de lo que significa *la* política y *lo* político. O lo que es lo mismo, un re-trazar por medio de esta escritura jamás politizada, aunque siempre política en lo que tiene de *democrática* y de *comunista*. ¿Quién podría negar que estemos ante un desafío de una relevancia sin igual? “Nuestra tarea hoy no es nada más y nada menos que la de crear una forma o una simbolización del mundo. [...] Es la tarea extremadamente concreta y determinada –una tarea que no puede ser más que una lucha– de plantear a cada gesto, a cada conducta, a cada *habitus* y a la cada *ethos* la pregunta: ¿cómo te comprometes con el mundo?”²²³. La literatura responde: interrumpiendo el mito, no creándolo. El arte contesta: dando forma al mundo:

Me parece que Hegel fue muy consciente de la cuestión de la forma, y también del hecho de que la filosofía por sí sola no es forma; la filosofía puede pensar la forma, pero no puede proporcionarla. O tal vez la filosofía tiene que dar la forma, tiene que escribir de un modo diferente para tratar con el arte. Pero uno tiene que ser consciente de lo que la cuestión de la forma entraña. No se trata de una cuestión del contenido o del significado en oposición a la forma. La cuestión de la forma de la que hablaría es la cuestión de lo que está más allá del significado: el *sentido*. El problema del arte hoy es que a menudo, me parece, los artistas dan el significado por medio de sus obras, o que el público espera recibir un significado del arte. [...] La verdadera pregunta no es que el arte debería tener sentido o dar un significado, sino que lo que tiene que hacer es dar una forma: una forma para el vivir, para el permanecer, el ir, el encontrarse, el estar-juntos...²²⁴

²²² Cfr. Nancy, Jean-Luc: *À l'écoute*, op. cit., p. 69.

²²³ Nancy, Jean-Luc: *La création du monde ou la mondialisation*, op. cit., p. 59.

²²⁴ Nancy, Jean-Luc: «Thinking better of Capital. An Interview with Jean-Luc Nancy», op. cit., pp. 223-224.

IV. SUBLIME *SENSUS COMMUNIS*

1. *Dichtung* - Poesía

“La confesión de lo inconfesable es confesión del recurso al mito”. Por medio de estas palabras, aparecidas páginas atrás, Jean-Luc Nancy revelaba que el gran desencuentro que aún hoy –y cada vez más, cabría decir– lo distancia de Blanchot es la presencia de lo mítico en su obra. La comunidad del mito y el mito de la comunidad, el secreto inconfesable se desvela. Pero avancemos en nuestra exposición. Hagámoslo siguiendo a Nancy cuando recuerda que es la literatura la encargada de “interrumpir el mito”¹. Si lo hace posible es porque ella misma, la literatura, no acaba: “si la literatura no acaba, no es en el sentido místico de una «poesía infinita», según los deseos del Romanticismo. Tampoco en el sentido en que el «desobramiento» de Blanchot sería alcanzado y presentado por las obras, pero tampoco en el sentido en que este «desobramiento» sería un puro afuera de la obra”². Henos aquí, de nuevo, en este entrecruzamiento en el que confluyen la poesía infinita de los románticos, la no menos romántica idea de la acuñación una nueva mitología –una de sus grandes Obras–, y la disyuntiva hegeliana entre un buen y un mal infinito. De estas aguas beben todos: Heidegger, Blanchot, Lacoue-Labarthe... amén del propio Nancy. Por eso el pensamiento estético de este último, atravesado por la ontología heideggeriana, remite inevitablemente a este periodo decisivo para la filosofía y el arte occidentales. Allí pueden encontrarse herramientas con las que construir un pensamiento mítico, o mitificador, que den como resultado la idea de una obra, de *la* obra, como acabamiento, completitud, finalización, pero también utensilios con los que cortocircuitar esta operación, desobrándola subrayando el carácter infinito, y a la vez finito, de lo que ya no es un proceso perteneciente a la constitución de un sistema, sino un simple gesto, un movimiento de ir y ver, un tránsito.

Todo depende –y al hablar de un “todo” me refiero a la filosofía de Jean-Luc Nancy, pero también al *todo* como obsesión del idealismo romántico– de cómo se lea el legado romántico. Blanchot, explica Nancy, no pudo o no quiso escapar de la tentación mítica, en buena parte debido, como sabemos, a su cercanía a Bataille. Y, sin embargo, fue él quien enseñó a Nancy a prestar atención al hecho de que el *mito* [*mythe*] remite al *muthos* [múthoz] “en cuanto *unicidad* de la palabra proferida, que es también la unicidad del *yo* que habla y que, hablando –y eso es la escritura– se conoce como no

¹ Nancy, Jean-Luc: *La communauté désœuvrée*, op. cit., 160.

² Ibidem, pp. 120-121.

estando presente a sí mismo, se conoce en el instante disociado de la autoridad misma de su habla o de la propia autoridad que le hace hablar”³. A la comunidad del mito se le opone un decir sin autoridad, desapropiado y desobrado. Desobrado, porque el *muthos* interrumpe al *mito*. Debe tenerse en cuenta que si bien el significado de ambos términos es el mismo (fábula, narración), el que Nancy recupere la palabra griega introduce un corte, un hiato, que abre una alternativa entre un “mito de la ausencia del mito” y un mito “él mismo interruptor o suspensivo del mito”⁴. Un mito, si se quiere, que acaba con el mito. Pero no en el sentido de que le proporcione su finitud, su completitud, sino de que más bien le dota de una instantaneidad: la del momento de la enunciación, la suya. Y eso, la posibilidad de concebir un mito *como* interrupción, lo había barruntado Blanchot. Esto por lo que respecta al desobramiento. Pero el mito es, también, *desapropiador*. Según acabamos de ver, en su proferirse el mito rehúye cualquier autoría; la exapropia, que diría Derrida. El mito se enuncia siempre en un *partage* de voces impropio porque nadie puede arrogarse su propiedad.

La lectura del *muthos* griego que efectúa Nancy no podría explicarse sin tener presente el concepto romántico de “poesía” del que antes nos ocupamos brevemente. El mito en cuanto obra está emparentado con esa “«poesía» (*Dichtung*) más esencial que el «poema»”⁵, poesía en la que Hegel veía anunciarse la disolución final del arte. En su comentario a lo que al respecto recoge la *Estética* hegeliana, Nancy subraya cómo pese al evidente peligro de desaparición de la pluralidad de las artes a cargo de la poesía, el proceso se antojaba imparable y necesario⁶. En efecto, el destino de la *Dichtung*, entendida como presentación de la interioridad espiritual, no es otro que su integración en el orden del pensamiento –el de la *prosa*–, renunciando así a su otro componente, el sensible. Pero así como del peligro surge siempre la salvación, en palabras de Hölderlin –¿quién, si no?–, el instante de la disolución del arte prepara el momento en el que éste se reencarna en manifestaciones, en obras que, aunque hayan dejado de ser el vehículo de la manifestación de lo espiritual, se han convertido en expresiones en las que lo único que se muestra es el propio arte, alejado de cualquier otra finalidad. Dicho con otras palabras, la pluralidad de las artes es el resultado de la evolución de la estetización –del devenir sensible– de las Ideas. La *Dichtung* romántica

³ Nancy, Jean-Luc: «Fin du colloque», en Bident, Christophe y Vilar, Pierre (eds.): *Maurice Blanchot. Récits critiques*, Tours, Farrago, 2003, p. 634.

⁴ Ibidem.

⁵ Nancy, Jean-Luc: *Les Muses*, op. cit., p. 52.

⁶ Cfr. Nancy, Jean-Luc: *Les Muses*, op. cit., p. 76. Con todo, hay que advertir que con quien se muestra más crítico Nancy es con el Hegel de madurez, el de la dialéctica. El joven Hegel, tan próximo al romanticismo, requeriría un análisis diferente que, sin embargo, Nancy no acomete.

enlaza así con el movimiento de la dialéctica especulativa característico de la filosofía idealista. Desde Platón no habían estado tan próximas filosofía y poesía: “puesto que la idea de belleza [...] es la idealidad misma de la Idea, la Estética especulativa en donde culmina el Sistema-sujeto se invierte de ese modo necesariamente en especulación estética, es decir, se obliga a una presentación o a una exposición ella misma estética. La filosofía debe completarse en obra de arte; el arte es el *organon* especulativo por excelencia”⁷.

En el proceso que acabamos de describir, la poesía ocupa una posición clave en cuanto órgano de la infinitud. Al ponerse al servicio de la última, la poesía, o más bien habría que decir el Arte anterior a la fragmentación de las artes –la *Dichtung*–, es revestida con una significación ajena a ella: “el sentido poético (o poético-metafísico) de la «poesía» se convirtió, para una historia sometida a normas, historia que es ella misma la historia de nuestra filosofía de la Historia, en el sentido de una asunción infinita del Sentido o, si se quiere decir así, de una sobresignificación, aunque estuviese abocada a una exaltación silenciosa”⁸. La empresa que asume Nancy es la de pensar una poesía depurada de ese hálito romántico, que es, ante todo, una rémora filosófica. Para ello, lo más imperioso es sacarla de la lógica del “Sistema-sujeto” en la que ejerce una función de gozne vital. Sin ella, sin esa poesía órgano del infinito, el pensamiento sobre las artes no podría resolverse nunca en una Estética dialéctica encajada en la filosofía idealista especulativa. Para que el ámbito de lo inteligible se manifieste en el dominio sensible es necesaria la intervención del Arte, de esa poesía originaria que poco o nada tiene que ver con el poema, pero sí con la *Dichtung*. En otros términos, la tarea que afronta el filósofo es la de devolver al arte su autonomía, liberándole de su destinación como revelación del “Sentido”. Para llevarlo a cabo, Nancy pone en juego, ya se comentó, *otra* poesía, convertida en foco de resistencia⁹. Resistencia, ¿ante qué? Ante la voluntad de hacer “de la obra pretexto para un sistema ontológico que la excede”¹⁰.

Esta tendencia a la “alienación metafísica”, como la denomina Fernando Rampérez, caracteriza a esa época que la feliz fórmula de Alain Badiou acertó a caracterizar como “la edad de los poetas”, dando pie a una jugosa polémica que enfrentó al propio Badiou

⁷ Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J.-L.: *L’Absolu littéraire*, op. cit., p. 50.

⁸ Nancy, Jean-Luc: «Nécessité du sens», en Yves Bonnefoy. *Poésie, peinture, musique*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1995, p. 45.

⁹ Comenta Alfonso Cariolato al respecto que la poesía “mantiene a los ojos de Nancy, a pesar de los retornos del peor romanticismo, una suerte de necesidad que determina su *insistencia* y su *resistencia*”. En Cariolato, Alfonso: «Création, poésie», en *Revue Europe* nº 960 (2009), París, p. 271.

¹⁰ Rampérez, Fernando: *A destiempo. Sobre Proust, filosofía, literatura y otros relatos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, p. 125.

con Philippe Lacoue-Labarthe¹¹, con Heidegger como telón de fondo. Lo decisivo de esta discusión para lo que ahora nos interesa es la importancia que uno y otro conceden a Hölderlin. Así, mientras que para Badiou es Hölderlin el iniciador de una época en la que la filosofía se “sutura” –léase, se subordina– al poema, para Lacoue-Labarthe, y en este punto él y Nancy van de la mano, es el de Hölderlin un pensar que no sólo se sustrae a la dialéctica especulativa del idealismo, sino que señala una manera de poetizar alternativa, para la cual el poema no desvela verdad metafísica alguna. Según esto, Hölderlin sería el mejor antídoto contra la poesía ontológica de Heidegger, basada paradójicamente en una lectura del poeta alemán que hace de él el vate que canta el destino del pueblo alemán. De este modo, la poesía que encarna Hölderlin cortocircuitaría el dispositivo dialéctico impidiendo el cierre del Sistema, su finitud. “Hölderlin deshace –sostiene Lacoue-Labarthe– la matriz especulativo trágica que él mismo había contribuido a elaborar (y todo su recorrido por la problemática de la tragedia sigue este sentido)”¹². Pronto habremos de recuperar esta cita para exponer y confrontar la diferente concepción que de la *mimesis* tienen Lacoue-Labarthe y Nancy, divergencia en la que se cifra uno de los grandes diferendos que mantuvieron. Es necesario, empero, destacar que lo propiamente anti-dialéctico de Hölderlin es, según Lacoue-Labarthe, su teatro. En éste se sitúa la verdadera “cesura” *de y en* lo especulativo, esto es, lo que paraliza el movimiento dialéctico. Y es que en el teatro de Hölderlin –en sus adaptaciones y en sus textos teóricos– la tragedia no se resuelve nunca en una catarsis que se presenta como la destinación o *telos* (el fin) de la obra; esto, de paso, hace que se replantee la cuestión de la *mimontología* de la que se nutre el idealismo especulativo y, por ende, la metafísica occidental.

Dejemos, pues, para más adelante el abordaje de este asunto en su vertiente “lacoue-labartheana”, y recuperemos el planteamiento de Nancy. También para él Hölderlin genera un síncope en el proceso dialéctico, no sólo en sus escritos teatrales, sino en toda su producción. El poeta encarna a la perfección el papel del doble agente que socava desde el interior de las filas del idealismo alemán este pensar especulativo. No conduce su pensamiento a una resolución, a una finalización, llámese Obra, Sistema, Sujeto o Yo. La poesía de Hölderlin mantiene abierta la herida por donde fluye un discurrir que no se inclina por la finitud o la infinitud, por la unidad o la multiplicidad, sino que se sitúa en el quicio, en el umbral, que diría el propio Nancy. Ya no es el poeta

¹¹ Cfr. Ibidem pp. 143-150.

¹² Lacoue-Labarthe, Philippe: *L'imitation des modernes. Typographies II*, París, Galilée, 1986, p. 43.

que canta a los dioses huidos y anuncia a los que han de venir, como sugiere Heidegger cuando comenta el célebre verso “faltan nombres sagrados” [*es fehlen heilige Namen*].

Hay que desconfiar de la conservación y de la superación dialécticas que podrían sugerir la frase de Heidegger: lo que planteo es que habría que entender esa frase en el sentido de que es lo sagrado mismo lo que falta, lo carente, lo que se diluye o lo que se ha retirado. La falta de nombres sagrados no es una falta superficial que disimularía y manifestaría la profundidad de algo sagrado que estuviese reservado. Antes bien, esa falta impide el paso a lo sagrado. Lo sagrado como tal ya no adviene y lo divino se retira de sí mismo.¹³

Lo divino, que muy bien podría ser la Idea o el espíritu a la espera de su manifestación sensible, no van a ser superados o relevados por lo poético para, finalmente, retornar. Este proceso (de lo) Absoluto encuentra en Hölderlin un escollo insuperable, pero no porque se enclaustre, afirmándolo, en el momento de la negatividad. Si así fuera, sería esta misma negatividad su Obra, y hay que tener presente que el interés de Nancy está puesto en el desobramiento. De ahí que las palabras del poeta no sean el eslabón que engarza el *ya no* de los dioses pasados y el *aún no* de lo divino por venir, sino únicamente la expresión de que “falta lo divino, pero lo poético lo suple –salvo que no haya sido siempre ésa la verdad– en tiempos que nunca carecieron, al menos desde que hubo tiempos, ni de indigencia ni de poetas”¹⁴. Así pues, la *verdad* que descubre Hölderlin es la de que para que haya poesía es necesario que falten nombres sagrados; para que haya arte es preciso que éste se mantenga a salvo de cualquier destinación. Sólo así la Estética podrá ser algo distinto a otra denominación para el pensamiento especulativo. Esto último fue lo que persiguió Heidegger, no sólo en sus comentarios a los poemas de Hölderlin, sino ante todo en sus escasos escritos sobre arte. En ellos, en especial en *El origen de la obra de arte*, esta última se convierte en el médium indispensable para que se revele “la verdad de lo ente”¹⁵. Bien es cierto que este planteamiento suelta amarras con una concepción mimética del arte anclada en la relación entre el original y la copia, y sólo por eso la aportación de Heidegger a la estética occidental es innegable y de sumo valor. Pero al mismo tiempo que el filósofo alemán libera al arte de las ligaduras de la representación, de la que en seguida nos ocuparemos, lo ata a esta tarea de revelación, mejor dicho, de

¹³ Nancy, Jean-Luc: *Des lieux divins* suivi de *Calcul du poète*, op. cit., p. 13.

¹⁴ Nancy, Jean-Luc: *Demande. Littérature et poésie*. París, Galilée, 2015, p. 191.

¹⁵ Heidegger, Martin: *El origen de la obra de arte* (trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte), en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2008, p. 25.

desvelamiento –como traduce Heidegger la *alétheia* griega– del ser de lo ente. “El arte hace surgir la verdad”¹⁶, añade. Pero no cualquier tipo de arte, pues no todos sirven del mismo modo a esta finalidad. Hay uno entre ellos que se presta mejor a este servicio: la poesía. La esencia del poema es la de fundar la verdad. Los poetas son los que nombran por vez primera a lo ente, por lo que es en el lenguaje, concluimos, en donde tiene lugar tal desvelamiento. Desocultar lo ente equivale para Heidegger, al menos en este momento, en los años 30, a nombrarlo. El arte, todo arte, sigue, pues, el modelo de este poetizar esencial. *Ut poesia artis*. No debe por tanto resultar extraño que si lo que se está buscando es un arte libre de la dialéctica especulativa, ajeno a la finalidad de hacer sensible a la Idea, la estética heideggeriana resulte cuando menos sospechosa de ser cómplice del modo de pensar especulativo. Quizás su intención fuera la de abrir el camino a una concepción del arte entendido como la “venida o el advenimiento” de la propia presentación –el arte, pues, como presentación–, pero fracasó en este empeño: “no es cierto, a mi parecer, que Heidegger tuviese más éxito siguiendo por esta vía cuando habla de la «la obra de arte». El motivo de la «verdad» en la obra probablemente no esté libre por completo de una huella dialéctica”¹⁷.

La estética de Heidegger, en definitiva, se vuelve discurso ininterrumpido refractario a la interrupción del síncope; la verdad de la obra de arte como desvelamiento del ser de lo ente es un mito. Tal vez el mito más sugerente y fructífero de cuantos haya dado el pensamiento estético en los últimos cien años. Pero mito, al fin y al cabo. En su lugar, es necesario desplazar el *Dichtung* común a los románticos –salvo a Hölderlin– para que ocupe su sitio ese decir sincopado del que venimos hablando y que entronca con el *muthos* griego. Una enunciación sin destinación, finita y a la vez infinita. Un relato [*récit*], en suma: “pero en verdad, todo relato forma siempre *muthos*: no es que fabrique figuras más o menos poderosas, seductoras y creíbles, sino que abre el habla a sí misma, a su propia pulsión y pulsación. El habla, la voz, el relato sensible del sentido”¹⁸.

En *L’Absolu littéraire* Lacoue-Labarthe y Nancy destacan cómo el romanticismo, si bien supone en buena medida la culminación del idealismo filosófico, introduce en él un elemento extraño que éste se ve incapaz de asimilar. Se trata, en palabras que ambos autores toman prestadas a Blanchot, de “la discontinuidad o diferencia como

¹⁶ Ibidem, p. 56.

¹⁷ Nancy, Jean-Luc: *Le poids d’une pensée*, op. cit., p. 61 [nota].

¹⁸ Nancy, Jean-Luc: «Récit, récitation, récitatif», en *Revue Europe* nº 973 (2010), París, p. 212. Ginette Michaud remite el vínculo entre la poesía y el relato a la no siempre fácil relación de *partage* entre filosofía y literatura. Nada que objetar al respecto, pues como podrá comprobarse ése es uno de los hilos conductores de nuestra lectura de la obra de Nancy. Cfr. Michaud, Ginette: «*Ek-Phraseis* de Nancy», en *Revue Europe* nº 960 (2009), op. cit., p. 247.

forma”¹⁹; es decir, de la literatura en lo que tiene de in-finita, de discurso interrumpido, de síncope... de relato. La imposibilidad de cierre ínsita en lo literario difícilmente encaja con un pensar de lo Absoluto que necesita un despliegue en momentos que van sucediéndose teleológicamente. La literatura, la poesía, sirven mal a la *Aufhebung* dialéctica al contaminar al Sistema con la discontinuidad. Si la Razón del idealismo en algún momento necesita apoyarse en la sensibilización que le ofrece el arte, acaba siempre por tirar esas escaleras que le han permitido conseguir lo que ella más ansía: su auto-revelación.

Frente a este uso que el pensamiento especulativo hace de la literatura y, por ende, del arte, ésta última expone su irrenunciable naturaleza desobrada. Si lo que está en juego es esa *auto-manifestación* de un Absoluto, la literatura, con su capacidad disruptiva, se muestra a sí misma como aquello que resquebraja cualquier *autos-* a la espera de manifestación. Lo que ofrece, pues, el romanticismo es la “auto-manifestación” de la literatura que hace problemática la operación de la *Aufhebung*, a la que le opone la resistencia de su discontinuidad. De ahí que Lacoue-Labarthe y Nancy detecten que lo que está en juego en el diálogo entre romanticismo e idealismo sea la posibilidad de “la constitución o de la formación del sujeto”²⁰. Un arte del fragmento, como es el romántico en todas sus variantes (aforismos literarios, ruinas pictóricas...), pone en jaque la completitud del Sujeto cartesiano heredado por el idealismo e incluso radicalizado por este último, si se tiene en cuenta la gran diferencia que existe entre el “yo” kantiano, trascendental y desustancializado, y el Yo de Fichte o la Razón hegeliana. En adelante, si se sigue la estela del romanticismo se encontrará una “producción *de sí*” o “autopoiesis”²¹ que poco o nada tiene que ver con la autoconstitución del Sí. En el romanticismo la poesía, la literatura, se producen y se muestran como lo que son: el arte literario, y ya no como mediadoras entre lo inteligible y lo sensible. Lo que diferencia a ambos movimientos, el romántico y el idealista, es que mientras el segundo comprende una manifestación interpuesta –la poesía como *organon* del Absoluto– y, por tanto, inserta en una lógica representativo-mimética en la que lo que se revela es lo Mismo –la identidad–²², el primero da pie a una *poesis* no asumible por la dialéctica por su carácter sincopado y en la que, a falta de poder ponerse al servicio de la

¹⁹ Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J.-L.: *L’Absolu littéraire*, op. cit., p. 421.

²⁰ Ibidem, p. 190.

²¹ *Id.*, p. 21.

²² “Su *fenomeno*-logía [la de Hegel] significa la verificación como *auto-revelación* de la cosa, es decir, en adelante el Espíritu. La «cosa misma» deviene en lo Mismo como cosa revelándose en su verdad”. En Nancy, Jean-Luc: «La vérité impérative», en Michel, M.: *Pouvoir et vérité*, París, Cerf, 1981, p. 30.

manifestación del Sí, al que interrumpe *indecidiéndolo*²³, se muestra a sí misma: se presenta.

2. *Darstellung - Vorstellung*

Si hay una preocupación auténticamente romántica, ésta es la de la presentación, y, unida a ella, la de sus límites. Kant había inaugurado esta preocupación con su búsqueda del puente entre el dominio del conocer, anclado en la sensibilidad, y el del actuar, cuya fuente son las Ideas de la razón, encontrándolo, bien es sabido, en el reino de la Estética. Lo que pretende hallar es, pues, esa “desconocida raíz común” a lo teórico y a lo práctico, de la que habla en la «Segunda Introducción» a la tercera *Crítica*. Pero precisamente por ser desconocida, no puede ser presentada: es un impresentable. Las creaciones que aproximan aquellos dos espacios se deben bien a la naturaleza, bien al hombre cuando imita a ésta en su producir, para lo cual se requiere cierto talento, cierto “genio”. No es necesario que sigamos parafraseando a Kant. Nos limitaremos a insistir en el hecho de que en la *Crítica del Juicio*, tanto lo que tiene que ver con la analítica de lo bello con la de lo sublime, se enmarcan en una reflexión más ambiciosa sobre las posibilidades de (la) presentación. Otro tanto podría decirse de la *fenomenología* hegeliana y de las filosofías idealistas de Fichte y Schelling. En definitiva, la preocupación común es la de cómo puede haber lugar a ese presentarse, ya sea el de una imagen o un concepto, o el de la propia Razón. Dicha presentación adopta la denominación de *Darstellung*, que también podría traducirse, a falta de un término mejor, por “exposición”. Como bien explica Fernando Rampérez, la obra kantiana da testimonio de un cambio decisivo que está produciéndose en el pensamiento estético. La Estética va dejando de ser, poco a poco, el ámbito de las representaciones, que remite a la tradición de la *representatio* y, por tanto, no sólo al de la *mimesis* sino, por ende, al de la *adequatio*, para deslizarse hacia el terreno de esa *Darstellung*. El objeto de este dominio ya no son los contenidos de la conciencia, las representaciones, juzgadas desde su conformidad –o no– a una realidad exterior, sino las realidades lingüísticas o expresiones, “y así la mediación se traslada más bien a lo que hoy entendemos como un

²³ “Lo indecible es la mismidad de lo mismo producida por lo mismo como su alteración. Esta alteración no posee la negatividad fecunda de lo Otro dialéctico en lo Mismo: es la imposibilidad «misma» de lo mismo”, en Nancy, Jean-Luc: *Le discours de la syncope I. Logodaedalus*, op. cit., p. 13.

problema semiológico”²⁴. Así pues, al incidir en la *Darstellung* se pone de relieve que la reflexión sobre el arte –o el arte en cuanto da *que pensar*– está mediatizada por su carácter lingüístico, el mismo que inevitablemente lo exterioriza, lo expone.

Dicho de otro modo: la *Vorstellung* es un dato inmediato, su problematicidad llega sólo desde la epistemología; sólo puede cuestionarse su validez, su correspondencia. La *Darstellung* es una construcción, una elaboración lingüística; abre el camino a la interpretación y a que cuestionemos sus modos de representación, sus estrategias. En la *Vorstellung* seguimos tratando del sujeto moderno, cerrado y autista; con la *Darstellung*, el foco de atención empieza a centrarse en el lenguaje y la expresión.²⁵

Por este motivo, cabría añadir, la *Darstellung* conecta con la *Dichtung*. En cierto modo, así como la *Vorstellung* encaja como un guante con la lógica representativo-mimética, la *Darstellung* apela a otra lógica aún por configurar. La primera tentativa, la de ese Decir propio de la poesía originaria es inservible por su carácter mítico. Habrá, pues, que seguir indagando en las posibilidades abiertas por una estética no de la representación, sino de la exposición. Según Nancy, con Kant la *Darstellung* “entra en una relación ambivalente con algo diferente que ella rechaza y quizás gracias a lo cual también ella se re-define, y que se denomina la *Dichtung*”²⁶. El pensamiento, dice nuestro autor, la facultad racional, necesita un instrumento para mostrarse. Dicho con otras palabras, la filosofía debe exponerse. Ahora bien, cuál sea el decir que le corresponde es ya un asunto propio de la *Dichtung*, con la cual, en un principio, al menos para Kant, la filosofía, el pensar, nada tiene que ver²⁷.

Nancy parece estar de acuerdo en considerar que la *Darstellung* desplaza el foco de interés de la representación a la exposición, es decir, al del lenguaje como expresión. Y quien dice esto último dice también “forma”, “escritura” o “texto” en el sentido en el que empleaban estos términos Derrida, Barthes, Genette y los autores de *Tel Quel*²⁸. Hacia donde apuntan todas y cada una de estas palabras es hacia una escritura filosófica que se opone a la lógica discursiva, cortocircuitándola por medio del síncope. Ése es el

²⁴ Rampérez, Fernando: *La quiebra de la representación. El arte de vanguardia y la estética moderna*, Madrid, Dykinson, 2004, p. 265. El epígrafe de este libro titulado, precisamente, «*Vorstellung* y *Darstellung*» es sumamente esclarecedor para comprender la tensión existente entre estos dos conceptos. Todo el análisis que hago de la *Darstellung* siguiendo a Nancy se apoya en este breve pero sustancioso texto.

²⁵ Ibidem, p. 267.

²⁶ Nancy, Jean-Luc: *Le discours de la syncope I. Logodaedalus*, op. cit., p. 82.

²⁷ ¿O sí? La demostración de que, pese a todo, la *exposición* filosófica kantiana no desdeña lo literario para su presentación es una de las tesis más sugerentes de *Le discours de la syncope I*.

²⁸ Nancy, Jean-Luc: «D’une “mimesis sans modèle”», op. cit, p. 108.

“discurso de la síncope” acuñado por Nancy y que tiene que ser entendido como una exposición que fisura y abre el mecanismo por el cual la dialéctica especulativa alcanzaba el estado de superación final: la *Aufhebung*. Mediante esta estrategia, iniciada paradójicamente durante el dominio de los sistemas especulativos filosóficos, en el romanticismo, el sujeto de la metafísica, que había sido llevado hasta el paroxismo en el idealismo, comienza su descomposición. Las primeras señales de debilitamiento las manifiesta ese “sí mismo” común al pensamiento idealista.

Tal vez lo más relevante de la aportación de Nancy respecto a este particular sea el haber localizado en el romanticismo, concretamente en la obra de Hölderlin, el germen de la disolución del Yo. Ciertamente no está solo en esta empresa. Los trabajos de Lacoue-Labarthe y del propio Nancy escritos en los años 70 ofrecen como resultado esta *otra* lectura del romanticismo europeo, en el que los filósofos hallan esa profunda contradicción entre un Absoluto que se quiere dueño de cuanto puede ser pensado, pues bien sabido que realidad y pensamiento son una y la misma cosa, y una literatura, que no *Dichtung*²⁹, que fisura por medio de la diferencia –de lo fragmentario, en este caso– la completitud del Sistema. “Sí” y “mismo”, bases del pensamiento dialéctico, y, habría que añadir, de la *Vorstellung* y sus representaciones, siempre atribuibles a una conciencia, a la unidad que es la identidad de la conciencia, se tambalean desde el instante en que hace su aparición la *Darstellung*, la cual, no obstante, en un primer momento cede a la tentación de convertirse, ella también, en una presentación o figuración “de lo infinito constituido”³⁰, que se convierte, *ipso facto*, en su obra, es decir, en el resultado, producto, de una *poïesis*.

Aquí reside la clave de la teoría literaria romántica, su extravío, por así decir, del que sólo escapará Hölderlin. El romanticismo, a través de los cauces abiertos por Kant, entra en contacto con lo que parecería desafiar cualquier intento de representación, no quedando, pues, otro remedio que confiarse a una exposición. Eso que escapa a los límites de la *Vorstellung* es, cómo no, lo ilimitado, lo infinito. Ahora bien, el cómo hacer

²⁹ Esto es lo que permite a Lacoue-Labarthe acusar a Heidegger de ser el heredero del pensamiento especulativo. La concepción heideggeriana de la poesía, apunta este filósofo, está “sobredeterminada por el Romanticismo especulativo, por cuanto la poesía (*Dichtung*) se define en esencia como la lengua, *die Sprache* [...] y que ésta a su vez se define en esencia como *die Sage: ho muthos*”. En Lacoue-Labarthe, Philippe: *Heidegger. La politique du poème*, París, Galilée, 2002, p. 128. También en este caso, y habría que hacer hincapié en este punto en común entre este filósofo y Nancy, junto a la *Dichtung* empleada por el idealismo, verbigracia por Hegel y su Poesía –*dichten*– como órgano de lo Absoluto, habría una *Dichtung* alternativa que no remite a un decir originario. Nancy, se ha comentado, recurre a la idea del mito interrumpido, o sincopado, mientras que Lacoue-Labarthe acude a Benjamin, autor con escasa presencia en la obra de Nancy, para tomar de él, en concreto en su lectura de Hölderlin, un *dichten* que ha dejado de ser la esencia de la poesía para ser, simplemente, su “condición de posibilidad”, que no fundamento; se trata, como es sabido, de la idea de la “prosa”.

³⁰ Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J.-L.: *L'Absolu littéraire*, op. cit., p. 69.

sensible aquello que carece de forma es el gran desafío para estos autores. Todos, de alguna u otra manera, acaban por empeñarse en presentar lo infinito. Y la única manera que encuentran para lograrlo, a diferencia de los filósofos idealistas, a los que les basta con su Razón, Yo o Naturaleza, es recurrir al arte. Y es que el arte es, por definición, la presentación de lo infinito y de lo impresentable. A pesar de su extensión, merece la pena reproducir en su integridad una cita de una obra que ya ha asomado con anterioridad, *Trop*, cuyo título indica lo que está en juego. Leamos, pues:

El infinito, eso es el *trop* [exceso, demasiado] para lo finito. Al menos, según la visión clásica para la que lo finito es incapaz de un infinito que lo excede y que lo destruye, infinito informe, deforme, monstruoso, caótico y amenazante. Sin embargo, esto es sólo un aspecto de este punto de vista, que también pretende por otro lado que lo finito sea capaz de lo infinito. Es decir, que sea capaz de su propio desbordamiento.

De acuerdo con este punto de vista, el arte se determina precisamente como la capacidad para el desbordamiento, lo que comporta al mismo tiempo sobrepasar el borde y poner bajo el borde de este mismo sobrepasar: formación de lo informe. Precisamente en torno a este motivo han girado con insistencia todos los debates del arte o sobre el arte desde que “arte” y “estética” han adoptado su conceptualismo moderno, ya se piense en lo *sublime*, en la *poesía infinita* y en la *melodía* de la misma especie, en la pareja *Apolo-Dionisos*, en lo que implican las ideas de *impresionismo* o de *expresionismo*, también la de *surrealismo*, o incluso la de *abstracción* o la de *hiperrealismo*... Nunca acabaremos: la historia del arte desde que éste es formalmente “arte” se confunde con las mil versiones de un deseo de captura o de presentación de lo infinito.

Aquí se oculta una ambigüedad: una “captura” de lo infinito evoca una huida y una persecución que van de la par con el movimiento interminable con los que la captura se confunde. Lo infinito es pensado entonces no sólo como lo que desborda lo finito, sino incluso como lo que se desborda a sí mismo, identificándose con su propia huida.³¹

Dicho esto, de inmediato hay que precisar que este propósito, dar forma a lo irrepresentable, presentar lo ilimitado, es, como es obvio, una tarea aparentemente imposible. Hay ahí una tensión difícil de resolver entre esas dos fuerzas opuestas: la que tiende a lo definido y limitado, y la que busca lo infinito. Bien es cierto que la filosofía idealista hace de cada uno de estos impulsos dos momentos consecutivos que desembocan en la completitud encarnada por la *Aufhebung*. El arte, en cambio, a lo que

³¹ Nancy, Jean-Luc: *Trop*. Jean-Luc Nancy avec François Martin et Rodolphe Burger, op. cit., p. 77. [Los subrayados son míos, J.M.]

juega es a exponer esa misma contradicción sin ofrecer solución alguna. De ahí que Nancy lo privilegie como el espacio en el que la finitud y la infinitud dialogan sin fin: sin propósito –sin interés–, pero tampoco sin finalización –culminación–. No obstante, este filósofo es consciente del riesgo que su propuesta entraña de hacer de la *Darstellung* la presentación inevitablemente finita –por cuanto debe adoptar una forma, limitándose– del infinito, con lo cual poco o nada se habría avanzado respecto al idealismo especulativo y tendríamos, de nuevo, una representación –*Vorstellung*–, en este caso de lo infinito. Nancy, creemos, consigue atajar el peligro mediante una doble operación.

1º) Por un lado, si la dialéctica especulativa persigue la conformación de un Sistema a partir del cierre o completitud de un principio que, tras haber sido negado, reencuentra su identidad una vez apropiada la negatividad, habrá que poner en juego una negatividad que resista a todo intento de apropiación de tal principio, al que podríamos denominar el “Sí”. Al fin y al cabo, la maquinaria dialéctica está al servicio de la relación de ese *Sí consigo mismo*. En adelante el arte deja de obedecer a la necesidad de la representación sensible de la Idea previa a su absolutización, para convertirse en el espacio que muestra, *ex-poniéndola*, esa relación antes mencionada³². En otras palabras, el arte no representa la infinitud de la Idea (o del Yo, Razón, Sí...), sino que muestra, precisamente, la infinitud entendida fundamentalmente como relación. Una relación que, puesto que no concluye en un absoluto, permanece sin finalización: infinita. Pero, al mismo tiempo, y este es el segundo momento de la operación, al no existir un fundamento, principio u origen, como aquél que inicia la cadena de la mimesis o representación, es finita: “la finitud designa la «esencial» multiplicidad y la «esencial» no reabsorción del sentido, o del ser”³³.

Nancy trae a colación en este punto la idea de finitud heideggeriana presente en los *Beiträge*. Allí Heidegger recuerda que cuando el ser se presenta como finito se está afirmando su ausencia de fundamento (*Abgründlichkeit*); en cambio, cuando se lo considera como infinito está siendo delimitado³⁴. Nancy parece seguir a Heidegger en esta idea de finitud entendida como aquello que se sustrae a una fundamentación, y que por tanto no precisa de un fundamento que actúe asimismo de límite. Por otro lado, el espacio de la finitud es el que permite que se dé la posibilidad de relación entre los

³² En este sentido, habría que destacar en este punto la importancia que la música tiene para Jean-Luc Nancy, pues se trata del ámbito en donde algo se presenta en el modo de la ausencia, pues la partitura está ausente en el fondo y sólo existe en presente.

³³ Nancy, Jean-Luc: *Une pensée finie*, op. cit., p. 19.

³⁴ Heidegger, Martin: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (trad. de Dina V. Picotti), op. cit., p. 220.

entes que lo conforman. Dicho de otro modo, es la finitud de los seres (singulares plurales) lo que los abre a los demás, entendiendo tal apertura a la alteridad no como un momento posterior a la *delimitación* del sujeto, sino como un modo de ser irrenunciable. Podría decirse entonces que sólo en la finitud es posible la relación, el ser-con. “La relación se halla en la finitud porque la relación es el inacabamiento. (Por tanto, la relación no *es*). Y el pensamiento de la finitud es sin duda y por necesidad, más allá del hecho de que Heidegger parezca someterlo a una «unidad» (aunque fuese no subjetiva), un pensamiento de la relación”³⁵.

Como se vio en el primer capítulo, es Heidegger el primero en poner cortapisas a su pensamiento sobre lo común que podría haber dado lugar a una ontología de la relación, comprendida como el ser-con, sin parangón en la historia de la filosofía. Ya se comentó que el *Mitsein* lo que afirma es básicamente un modo de ser asentado en la relación o apertura originaria que impide seguir pensando en términos de Yo y Tú, de identidad y alteridad o de lo mismo y lo otro. Así que si por un lado Heidegger proporciona la materia prima con la que construir esta nueva ontología, por medio en este caso de una finitud concebida como el espacio de la relación, por otro cercena su desarrollo al convertir esa unidad en un nuevo “en sí” como parece apuntar Heidegger, a juicio de Nancy³⁶. La aporía está planteada: para que haya relación debe haber finitud, pero si ésta se torna en fundamento se hace, de inmediato, infinita, según lo antes expuesto. La única salida del atolladero pasa por pensar una finitud infinita, es decir una relación que no acabe por convertirse ella misma en un principio: en un mito, si se prefiere. Esto nos sitúa, de nuevo, en las coordenadas del romanticismo, que fue en donde en primer lugar se pensó esta dialéctica finitud-infinitud que nunca acaba –ni lo pretende– en resolución. Este es el trasfondo de la idea de “desobramiento”, en la cual se traslucen ambas, finitud e infinitud, y que de algún modo se anuncia en la *Darstellung*. Esta, en cuanto ex-posición, cobija la idea de relación. No puede darse el *con* allí donde hay delimitación y completitud, donde los entes, los seres, se piensan a partir del modelo de la mónada. Por eso este mostrarse lleva ínsito una apertura: el *Da* de la *Darstellung* o “mundo” en términos de Nancy que son, también, los de Heidegger. Por eso es imposible que lo Absoluto, lo idéntico a sí mismo o incluso ese “sí mismo” se presente de ese modo, el de la *Darstellung*, pues de hacerlo dejaría, precisamente, de serlo. La *Darstellung* es el discurso sincopado que no admite propietario que se arroge

³⁵ Nancy, Jean-Luc: «La juridiction du monarque hégélien», en Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *Rejouer le politique*, París, Galilée, 1981, op. cit., p. 88.

³⁶ Nancy, Jean-Luc: *Une pensée finie*, op. cit., p. 13 (nota 1).

su posesión, haciendo de ese decir, abierto por definición, puesto que es el *con*, su propiedad. Nancy se refiere a esto como “la cuestión del imposible «sí mismo» de la *Darstellung*”³⁷.

El problema, en resumen, es el de cómo dar con una exposición, con un mostrarse que disuelva todo *sí mismo*. A no ser que gracias a que esta ipseidad está siempre expuesta, el *sí* esté ya, desde siempre, en el *Da*; en el *con*. Eso justifica el cuidado que hay que tener con alejar a la *Darstellung* de la lectura especulativa y de la heideggeriana. De la primera, porque lo que en ella se encuentra es esa exposición como “la efectividad de la presencia y del presente de lo especulativo –de un especulativo que sólo es lo que es en la medida en que lo (y por tanto: se) presenta–”³⁸, presentación mediatizada por un Decir gracias al cual ese especulativo “se encuentra y se presenta a sí mismo” en un proceso denominado *aufheben*³⁹. Por consiguiente, es de la *Darstellung* hegeliana de la que hay que escapar en un primer momento, aunque de ella se retenga el decisivo paso de la representación a la exposición. Posteriormente también habría que alejarse de la *Darstellung* heideggeriana por cuanto, como antes se señaló, convierte la unidad de la finitud –lo que se muestra– en un nuevo “en sí”. A esto cabría añadir la pertinente observación de Lacoue-Labarthe respecto al uso que Heidegger hace del anterior concepto. En realidad, más que de una reflexión puntual se trata de un diálogo constante con este autor con el telón de fondo de la cuestión de la *Darstellung* y de la obra de arte.

Lacoue-Labarthe recuerda que la raíz común a *Darstellung* y a *Vorstellung* es el *Ge-stelle*, que traduce por “presencia” o “estela”. Es, diríamos con una palabra más familiar, lo que ha sido instalado y que de algún modo tiende a la permanencia, como esas estelas (st|lh) que se erigen con una finalidad conmemorativa. La figura, *Gestalt*, posee ese rasgo de estatismo y de estabilidad. Cuando Heidegger reflexiona acerca de la esencia del arte en Platón, apunta Lacoue-Labarthe, traduce el concepto de *mimesis* del filósofo griego como *Darstellung*. El desvelamiento del ser del ente que efectúa la verdad, tal y como lo desarrolla Heidegger en su célebre texto sobre el origen de la obra de arte, es una *Darstellung*⁴⁰. Esta presentación sólo sería posible porque se da en el espacio de la manifestación, el ahí o *Da* al que remite el propio término. Este elemento mantiene vinculadas a la obra de arte con la idea de ex-posición. El problema surge

³⁷ Nancy, Jean-Luc: *Le discours de la syncope I. Logodaedalus*, op. cit., p. 125.

³⁸ Nancy, Jean-Luc: *La remarque spéculative*, op. cit., p. 23.

³⁹ Ibidem, p. 149.

⁴⁰ Cfr. Lacoue-Labarthe, Philippe: «Typographie», en VV.AA.: *Mimesis des articulations*, op. cit., pp. 200-206.

cuando en la obra de Heidegger la *Darstellung* se ve desplazada por la *Herstellen*, un producir guiado por una técnica en la que resuenan los ecos de la concepción heideggeriana de la *techné*. Según Lacoue-Labarthe, habría en la recuperación que hace el alemán de la supuesta esencia griega de la técnica, no un pensamiento ligado al de la *alétheia* de la obra de arte, sino al de una producción por la cual la verdad se instituye – fundación mítica – en una figura⁴¹. Es decir, la *Darstellung* en Heidegger acaba por aproximarse a la *Dichtung* que caracteriza a la concepción de la poesía presa del sistema especulativo idealista: la de Hegel, no la de Hölderlin.

Sin duda influido por esta meditación de su amigo Lacoue-Labarthe, Nancy observa que “una mito-logía es una ontología tipológica, tipificante y mitificante: impone una o varias figuras, impone lo figural en general, la configuración, el *Gestell*, el equipamiento tecno-capitalista él mismo comprendido como la imposición configurativa mundial”⁴². ¿Cómo podría haber una figuración que no produjese como su obra una figura? ¿Cómo la *Darstellung*, una vez superada la *Vorstellung*⁴³, puede evitar caer en ese *Gestell* descrito por Nancy, tan próximo, nos parece, a la *Aufhebung*? Antes mencionamos que la propuesta de este autor pasaba por una doble operación. El primer paso, recordémoslo, consistía en evitar reducir la infinitud a la finitud y viceversa, trampa en la que cayeron tanto Hegel –y en general todo el idealismo– como Heidegger. En el primer caso, la dialéctica hegeliana se asienta en una pertinente distinción entre un “buen infinito” y un “mal infinito”. El prefijo *in-* abunda en la primera versión en aquello que excede la determinación, la *finitud*; es, pues, una exposición de esos límites en un mostrar que sobrepasa esa misma fijación⁴⁴. No obstante, lo decisivo de ese movimiento dialéctico es que gracias a él “el ser *advienne*”. Y lo hace, añadimos, por medio de una manifestación sensible: la que podría proporcionar el arte si no fuera por el hecho de que el propio Hegel ha decretado el fin del mismo⁴⁵ (la religión, como es

⁴¹ Cfr. Lacoue-Labarthe, Philippe: *La fiction du politique*, op. cit., p. 131.

⁴² Nancy, Jean-Luc: «D'une "mimesis sans modèle"», op. cit., p. 110.

⁴³ “El saber será, por tanto, no ya una representación (*Vorstellung*: posición de un objeto ante un sujeto-de-saber y para él, conforme a su «visión de las cosas», es decir, a su pobre limitación), sino una presentación (*Darstellung*: «posición-ahí», colocación y puesta en escena, exposición, surgimiento del ser-sujeto como tal) y por consiguiente la negación de toda presencia dada, ya sea de «objeto» o de «sujeto». No la presencia dada, sino el don de la presencia: he aquí la cuestión”. En Nancy, Jean-Luc: *Hegel. L'inquiétude du négatif*, op. cit., p. 18.

⁴⁴ “Un proceso infinito no tiende «al infinito», como el término siempre aplazado de una progresión (Hegel denomina a esto «infinito malo»): se trata de la inestabilidad de toda determinación finita, el traslado de la presencia y de lo dado al movimiento de la presentación y del don”, en Nancy, Jean-Luc: *Hegel. L'inquiétude du négatif*, op. cit., p. 19.

⁴⁵ El pensamiento “de Hegel –la filosofía–, no piensa el arte como destino ni como destinación, sino que piensa, por el contrario, el fin del arte, piensa su finalidad, su razón y su completitud. Pone fin a eso que está pensando: por consiguiente, no lo piensa; piensa únicamente su fin. Pone fin al arte conservándolo

sabido, toma el relevo de esta tarea de mostrar lo irrepresentable). Por lo que respecta a Heidegger, bien es cierto que su concepción de la verdad como desvelamiento configura un espacio, un *ahí* o “claro”, en el que acontece la mostración del ser del ente, lo que dista mucho de la idea de la verdad como *adequatio* (u *omoiwsiz*), de la que es deudora la *Vorstellung*. Pero, hay que insistir en ello, en «El origen de la obra de arte» esta *ex-posición* de algún modo se dialectiza al convertirse en el modo necesario que encuentra el ser para revelarse, para abrirse “en su retirada [*retrait*]”. De ahí que Nancy comente que tanto en Hegel como en Heidegger, aunque “de manera diferente, es el *sentido* el que se pone en juego, o en marcha”⁴⁶.

2º) La segunda parte del movimiento de Nancy consiste en introducir un matiz en la idea de la “finitud infinita” del romanticismo, que explica, es sabido, la preferencia por lo fragmentario. Para evitar que el diálogo entre ambos, finitud e infinitud, se dialectice y caiga del lado de la autoafirmación de *lo mismo*, como vimos que sucede con Hegel, es necesario replantear la noción misma de “finitud”. Nancy cree oportuno establecer una distinción entre *finité* y *finitude*⁴⁷. El segundo término puede ser traducido por “finitud” y significa “el orden de lo finito como limitación y carencia de lo infinito”⁴⁸. La traducción de la primera palabra es más problemática, pues se trata de un neologismo utilizado por el filósofo. A lo que alude es a “lo «finito» [*fini*] en la medida en que en su fin [*fin*] alcanza la infinidad [*infinité*]”. Y añade a continuación:

El fin se convierte aquí no en la marca de una incompletitud esencial, sino por el contrario en el índice de aquello que, al no ser posible ninguna completitud, está más allá de toda totalidad completada, aquello que lo finito vendría a exponer la infinitud que propiamente él es.

La finitud es el sello de la imposibilidad de asignar a este *ser* algo así como una “esencia”, y por tanto también un “sentido” o un “fin”. El ser finito es el ser al que no se le podría dar su

en la filosofía y como filosofía. Pone fin al arte en la presentación de la verdad. Para este pensamiento, el arte ha sido esta presentación –bajo la forma de una representación, tal vez bajo la forma de la presentación en general, siempre sensible, siempre estética–, pero el arte ya no es tal presentación representación, desde el instante en que la verdad ha llegado al punto de presentarse ella misma”. En Nancy, Jean-Luc: «L’offrande sublime», en VV.AA.: *Du Sublime*, París, Belin, 1988, p. 41.

⁴⁶ Nancy, Jean-Luc: *Le Sens du monde*, op. cit., p. 26 (nota 1).

⁴⁷ La palabra “finité” no existe en francés. Sí en cambio “finition”, que significa dar los últimos remates a una obra, e “infinité”, carácter de aquello que es infinito en el tiempo, en el espacio o en su número, y que hemos optado por verter al castellano como “infinidad”.

⁴⁸ Nancy, Jean-Luc: «Postface», en Crowley, Martin: *L’Homme sans*, op. cit., p. 181.

finalización y que por la imposibilidad de toda completitud (resolución, acabamiento, satisfacción), abre al infinito de un sentido o de un valor que hay que denominar absoluto.⁴⁹

Como puede apreciarse, lo que está en juego no es otra cosa que la posibilidad de impedir el que, alcanzada su culminación, su delimitación –su finalización–, el Sentido se convierta en un infinito como absoluto que pueda funcionar en cuanto fundamento. Es, pues, necesario reafirmar la “finitud” frente a la *finité*, “que siempre relaciona el ser finito (del hombre) con un infinito que lo funda y hacia el que tiende”, y que es el núcleo de la filosofía de Descartes y de Hegel⁵⁰. Por contra, en el “pensamiento de la finitud” el “infinito desborda desde el interior”, lo que remite, pronto se verá, a lo sublime kantiano⁵¹. Pues bien, dicho “pensamiento de la finitud” es, subraya Nancy, “el pensamiento más insistente de Hölderlin”.

Habrà que buscar entonces aquello que se excede por sí mismo, algo muy diferente a un desbordamiento que conecta o que sirve al “sí mismo”. Eso cuyo mostrarse es la exposición de la tensión entre lo infinito y lo finito, y que invita a ser pensado desde el nuevo concepto de “finitud” [*finitude*], eso y no otra cosa es el arte. Lo que en él acontece no es la puesta en obra de la verdad del ser de lo ente, hacia donde apunta Heidegger, o la representación de un irrepresentable, como querría Hegel. El arte en cuanto que es *Darstellung* es presentación, pero lo es de un modo absoluto, esto es, sin estar ligada a finalidad alguna y, por supuesto, sin finalización, aunque sí con finitud. ¿Qué es entonces lo que presenta? “Lo que se presentaría en este instante del arte [...] sería exactamente esto: ni un impresentable ni un presente, ni una trascendencia ni una inmanencia, sino la venida o el advenimiento de la presentación”⁵². Nótese cómo el arte para Heidegger también se debía a un advenimiento, pero en su caso, en la lectura que hace Nancy, a un advenimiento del *ser*. Y a ese hecho es a lo que Heidegger denomina *Ereignis* o acontecimiento apropiador en el que aquello que es apropiado es el ser “en cuanto ser”⁵³. En cambio para Nancy nada adviene salvo el propio hecho del advenimiento: de la exposición. No podría ser de otro modo habida cuenta de que el arte ha dejado de representar, con lo cual en cierto modo todo se ha convertido para él en irrepresentable. Pero que no se pueda representar no significa, bien lo sabemos, que no se pueda mostrar incluso lo impresentable. Esto último no significa que persistan

⁴⁹ Ibidem, pp. 181-182.

⁵⁰ Jean-Luc Nancy, «La joie d'Hypérion», en *Les Etudes philosophiques* n°2 (1983), p. 184.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Nancy, Jean-Luc: *Le poids d'une pensée*, op. cit., p. 60.

⁵³ Nancy, Jean-Luc: *L'expérience de la liberté*, op. cit., p. 146.

ámbitos vedados al hombre, a no ser que en su desvelamiento intervenga el arte, como quería Heidegger que hiciesen los poetas “en tiempos de penurias”. No existen espacios sagrados que sólo el arte puede revelar. Por eso Nancy se acaba distanciando por completo del planteamiento estético de Heidegger. El pensamiento estético de este último se basa en una idea que Nancy no discute, la de que el mundo es “pura” abertura y, por tanto, es sinónimo de “la tierra”. Esta no es otra cosa que el conjunto de relaciones en cuanto que, explica Nancy citando a Heidegger, “este ser-abierto del Ahí es la esencia de la *verdad*”, concepción, añade, “de la que yo soy en este punto tributario”. Sin embargo, el concepto de “tierra” es mucho más complejo, sobre todo cuando se condensa simbólicamente en la figura del templo, a partir de la cual Heidegger piensa el arte, que, como tal, es el espacio en el que se conecta lo terrenal con lo sagrado. ¿Cuál es ese “sagrado” al que remite toda obra de arte? Es esta “relación con lo divino” la que aleja irremediabilmente el pensamiento estético de Nancy del de Heidegger⁵⁴.

El arte muestra, desvela, qué duda cabe. Pero lo que así expone es, precisamente, que lo que expresa es una nada: la nada del fundamento, la nada del fin –o de la finalización–, la nada que permite que siga habiendo presentación. La nada de (o como) la relación. El arte, en definitiva, presenta la presentación:

Desde el tiempo, en el tiempo, es decir, en la alteración constitutiva de todo presente, el arte presenta el presente mismo, **el presente fuera del tiempo**, inalterado, inalterable, la eternidad. Es por esto por lo que es íntimamente sagrado, si lo sagrado es lo separado, **lo distinto**: el presente en sí sustraído a la alteración, incluso a la alteración de su propia presentación. Impresentable, por consiguiente, pero no como un ser más allá: impresentable al no tener que estar presente, presencia siempre simplemente en sí retirada.⁵⁵

3. Imagen - Figura

Lo que hay que analizar, por consiguiente, es qué tipo de presentación es el arte y cuál es su producto. Respecto al primer punto, aclara Nancy que “una vez agotada la presuposición de una presencia colmada, de un sentido cerrado del que podría haber

⁵⁴ Cfr. Nancy, Jean-Luc: *Le Sens du monde*, op. cit., p. 200 (nota).

⁵⁵ Nancy, Jean-Luc: *Trop. Jean-Luc Nancy avec François Martin et Rodolphe Burger*, op. cit., p. 77. [Las negritas son mías, J.M.]

representación, imaginación, puesta en forma o recreación”⁵⁶, aunque esa presencia adoptase la forma de Lo irrepresentable o Lo impresentable, el arte se aleja de la órbita de la infinitud encarnada por esos trascendentales para centrarse en la de la finitud, de la que nos hemos venido ocupando en las páginas precedentes. La presentación de la finitud se caracteriza por estar “fuera del tiempo”. En cambio, el paradigma representativo precisaba de una temporalidad lineal teleológica y anclada en un principio (el modelo, el original...) que actuase como su fundamento. El arte que escapa del mandato de la representación no encarna un Sentido: muestra la in-finitud del sentido. Y es esa mostración, hay que insistir en ello, la que tiene que ser pensada como un *acontecimiento*: el de la interrupción de ese Sentido. Por lo tanto, la obra de arte no conduce a un significado preestablecido, ni se debe a la representación del mismo. Lo único que hace es mostrar la presencia, decíamos hace un momento, “traer delante”, con lo cual la obra de arte se convierte ella misma en un puro presente “en el que la presencia se sustrae”⁵⁷.

La proximidad de la obra de arte con lo que podría considerarse un “acontecimiento” en términos ontológicos, tomando como modelo, sin duda el más significativo, el *Ereignis* heideggeriano, es evidente. Pero dejando las diferencias al margen, lo que hay que destacar es que, al igual que en Heidegger, se acontecimiento es el de la revelación, o mejor dicho, el de la revelación o apertura o “mundo”, por emplear la *figura* de Nancy, como acontecimiento. Heidegger, ya se ha visto, supeditaba la acción de la revelabilidad, del desvelamiento, a un algo que se mostraba por medio de tal acontecimiento. Por eso la obra de arte va ligada indisolublemente en el caso del alemán a su concepción de la verdad: el ser de la obra de arte es su capacidad para desvelar el ser del ente. Nancy efectúa, en cambio, un decisivo cambio en la lectura de la estética heideggeriana. Para evitar que el arte se convierta en una manifestación de un ente o espacio trascendente o sagrado, lo arranca de su supeditación a la verdad como *alétheia*, para conectarlo con la noción, también heideggeriana, de “libertad”, repitiendo así el gesto de Kant cuando une “lo sublime” –que no el arte– con la libertad. Aunque Nancy no se refiere en concreto al arte, creemos que éste, en cuanto “presentación de la presentación”, no puede sino estar aludido en estas palabras: “la inversión de la precedencia ontológica entre la libertad y la verdad conduce, por tanto, a la vez a hundir la libertad en el ser mismo, que se revela sustraído, en cuanto ser, a toda

⁵⁶ Nancy, Jean-Luc: *Une pensée finie*, op. cit., p. 42.

⁵⁷ Nancy, Jean-Luc: *Technique du présent: essai sur On Kawara*, Nouveau Musée/Institut (*Les Cahiers-Philosophie de l'art*, nº6), Villeurbanne, 1997, p. 23.

necesidad existente de presencia y de significación”⁵⁸. Simplificando mucho, posiblemente demasiado, se diría que la verdad está asentada en la representación; la libertad, en cambio, despliega el espacio en el que puede acontecer la presentación de la presentación: el arte. “Esto no quiere decir que haya «arte» por todos sitios, sin distinción: «arte» es sólo aquello que toma por tema, y por lugar, el desbrozar del sentido como tal junto a su sensualidad, una «presentación de la presentación», o la moción de la emoción de una venida”⁵⁹.

Algo adviene entonces gracias a la obra de arte: el sentido. No como algo dado o como algo trascendente que habría que (re)presentar, sino que lo que muestra el arte es que el sentido es creado en esa misma mostración, lo cual, dicho sea de paso, supone todo un replanteamiento de la tradición hermenéutica⁶⁰. Dicho esto, hay que añadir de inmediato que el arte, como *poïesis*, es producción *de*. ¿Cuál es, preguntábamos antes, ese producto? Y aquí, en este punto, es necesario recalcar que la respuesta que da Nancy supone una innegable aportación al pensamiento estético más reciente. El arte, va a decir Nancy, no hace otra cosa que producir imágenes, las cuales, pronto se verá, son otras figuras de lo común. Vayamos por partes:

En eso que se ha denominado el “arte”, progresivamente, desde el Renacimiento, y anudando todos los hilos de la madeja, de lo que siempre se ha tratado, con la producción de imágenes (visuales, sensoriales), es todo lo contrario a una fabricación de ídolos y todo lo contrario a un empobrecimiento de lo sensible: ya no una presencia densa y tautológica ante la cual prosternarse, sino **la presentación de una ausencia** abierta en lo dado mismo – sensible– de la obra considerada de “arte”. Y esta presentación se denomina, en francés, *représentation*.⁶¹

En seguida aclararemos en qué se diferencia esta representación destacada con cursivas por Nancy, de ésa otra insertada en la lógica de la representación de la que quiere distanciarse. Pese a lo que pudiera parecer, no hay contradicción alguna si se tiene presente que una se apoya en el concepto griego de *mimesis* y la otra en el de *methexis*. Pero esto es avanzar demasiado. Quedémonos por ahora con la idea de que el arte produce únicamente imágenes. O, como también las denomina el filósofo, “figuras” o “cuerpos”. Los tres términos apuntan hacia una misma idea: la de que esa

⁵⁸ Nancy, Jean-Luc: *L'expérience de la liberté*, op. cit., p. 61.

⁵⁹ Nancy, Jean-Luc: *Le Sens du monde*, op. cit., p. 207.

⁶⁰ Cfr. Massó Castilla, Jordi y Rodríguez Marciel, Cristina: «Presentación», en Nancy, Jean-Luc: *La partición de las voces*, op. cit., pp. 12-22.

⁶¹ Nancy, Jean-Luc: *Au fond des images*, op. cit., p. 68.

presentación de la presencia no sólo debe entenderse como una radical apertura, como una finitud in-finita, sino ante todo como un ser o estar *con*. ¿Las obras de arte una peculiar forma de relación? No otra cosa es lo que sostiene Nancy: “la instancia de lo «impresentable» o de un «infigurable» corre el peligro de revelarse completamente opresiva, si es que no terrorista, al menos aterradora, abierta a la angustia de una Falta originaria. La «figura», por el contrario, puede entonces mostrarse como aquello que es capaz de abrir al «con» como el propio borde y límite de su trazado”⁶². Volvemos, de nuevo, a la cuestión de la figura, uno de los principales motivos de desavenencia entre Lacoue-Labarthe y Nancy: “la cuestión de la *opsis*, o de la «escena» me parece que comunica de manera precisa y decisiva con una cuestión más general de la «figura», que nos preocupa a los dos [...]. En el fondo, en la prolongación de esta problemática es en donde yo hablé de «la interrupción del mito» como de un elemento o un acontecimiento decisivo para un pensamiento actual del ser-en-común”⁶³.

Podría decirse que la causa del diferendo entre ambos filósofos tiene mucho que ver con las críticas que Derrida dirigió contra Nancy por emplear conceptos filosóficos, “fantasmas conceptuales”, según la denominación antes comentada, de difícil manejo. El peligro de la figura es que se convierta en el resultado de un proceso de figuración, en una obra por consiguiente a la que se le pueden adjudicar los atributos de una identidad metafísica. El mito, sin ir más lejos, bien podría ser una de estas figuras: el mito nazi como mito de cierta imaginaria del pueblo alemán. En todos sus trabajos Lacoue-Labarthe insiste en la necesidad de contraponer a la figura una operación de “des-figuración”, prácticamente idéntica al movimiento de la “desistencia” con la que deconstruir el sujeto de la tradición metafísica. La figura, en definitiva, debe ser eliminada. Nancy considera que él y su amigo están hablando de cosas distintas. En el caso de Lacoue-Labarthe la “figura” es pensada “como (re)presentación”, mientras que por lo que a él respecta la “figura” no es sino un “espacio de emisión” o “presencia enunciativa (inseparable por tanto de una voz)”⁶⁴. Lacoue-Labarthe y Derrida parecen lanzarle a Nancy el mismo reproche: en lugar de manejar un término excesivamente cargado de connotaciones como es el de “figura”, más valdría encontrar otro con el que pensar eso mismo, a saber, una producción sin finalización ni *obramiento*, una figuración sin figura. Sin embargo, Nancy, ya piense en política, ontología, ética... o estética, necesita que haya una cierta figura, aunque para ello sea preciso acudir de

⁶² Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., pp. 68-69.

⁶³ Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: «Scène», op. cit., p. 13.

⁶⁴ Ibidem.

forma permanente a la contraposición, o mejor dicho, a la tensión, entre dos clases de figuras. La primera, objeto de los ataques de Lacoue-Labarthe, *grosso modo* es equiparable al Sujeto de la metafísica. De ahí que la figura por excelencia sea el *cogito* cartesiano. Éste se conforma, se *configura*⁶⁵, en el mismo instante en que es proferido: “el instante es la unidad de la presentación de una figura, y de una sola. Recíprocamente, la figura –el trazado distinto y distintivo en el que se aísla, se señala y se presenta la individualidad propia de algo o de alguien–, es lo que se da, como uno y completo, en el instante”⁶⁶. Y añade Nancy: “nada cae con más facilidad en el sentido que la figura: la figura, en efecto, se toca y se ve”⁶⁷. Pero ver no es lo mismo que mirar. Descartes escribe. Con la tinta de su pluma se va trazando una figura, la de ese “*dum scribo*” que, precisamente, mientras escribe se va configurando; y a la vez que escribe, ve la figura que se va creando en el papel⁶⁸. La autoconstitución del *ego cogito* es entonces una inscripción que debe tanto a la mano que mueve la pluma como al ojo que percibe su movimiento y su resultado.

La figura, tal y como aparece en la obra de Nancy, apela no a esa “visión” a la que tanto debe la metafísica occidental, como enseñó Derrida, entre otros⁶⁹, sino a una “mirada”. “La presencia de un cuerpo está siempre *en fuga* en la mirada que hace de ella una imagen. Cuando el cuerpo se hace imagen, sale de sí mismo, se excede”⁷⁰. En esta última frase se condensa toda la reflexión de Nancy sobre la figura y la imagen, o, mejor dicho, sobre la figura *en cuanto* imagen, que es todo lo contrario a la figura como representación. Para que haya esa exposición (de las imágenes, de los cuerpos, de las obras de arte... la lista de sinónimos, de “figuras de lo común”, parece interminable) es necesario que se dé una mirada que no persiga apropiarse de lo que es así mostrado, como podría ser la de los ojos que siguen el trazo de la pluma. “El arte mira, nos mira, mira nuestra mirada. No se trata de una reflexividad, el arte no hace nuestro retrato; es su propio retrato, no un autorretrato sino el grácil alzado de una figura”⁷¹. Así pues, el arte no es otra cosa que una mirada; es una mirar que *exapropia*, que socava toda identidad y su inherente operación de constitución. Una mirada que inicia un reenvío

⁶⁵ Inscripción que sin duda hay que conectar con la noción nancyniana de “ex-critura” de la que ya nos hemos ocupado y por la cual en esa (auto)configuración del sujeto se abre un intersticio a través del cual fisurar esa misma figura. “El *cogito*, en cuanto que tiene o que hace una figura, está excogitado –sólo se piensa ex-poniéndose, fingiendo exponerse y exponiendo su fingimiento, su ficción, su extravagancia”. En Nancy, Jean-Luc: *Ego sum*, op. cit., p. 77.

⁶⁶ Ibidem, p. 45.

⁶⁷ *Id.*, p. 51.

⁶⁸ Cfr. Nancy, Jean-Luc: «Dum scribo», en *Ego sum*, op. cit., pp. 41-60.

⁶⁹ Cfr. Jay, Martin: *Downcast Eyes. The denigration of vision in twentieth century French thought*, University of California Press, 1994.

⁷⁰ Ferrari, Federico y Nancy, Jean-Luc: *Nus sommes*, op. cit., p. 97.

⁷¹ Nancy, Jean-Luc: *Le poids d'une pensée*, op. cit., p. 61.

infinito –sin finalidad ni fin– de miradas entre sujeto y objeto, espectador y obra, si se quiere, que precisamente deshace esas posiciones. “Puede ocurrir–apunta Nancy– que la cuestión de la relación consigo mismo, de la presencia para sí y en sí, tenga su núcleo, su corazón, en la relación de la mirada consigo misma”⁷². Y nada encarna mejor esa reflexividad libre de apropiaciones que la mirada del arte. Pongamos por caso la *mirada de un retrato*. En él hay algo o alguien que mira, el sujeto retratado, y alguien que es por tanto mirado, pero que también mira, el sujeto que lo contempla. En este juego de miradas estas subjetividades, presas de la ambigüedad que encierra el ver-ser visto, el ser sujeto y al mismo tiempo objeto, se tambalean. No saben si caer de un lado o del otro, desconocen dónde reside su identidad. No en vano el retrato es “la pintura de la pura ontología”⁷³, nos dice Nancy, pues gracias a él pueden ser pensadas de otro modo, del modo que sólo el arte puede ofrecer, cuestiones de carácter ontológico. Y a estas alturas habrá debido de quedar claro que no hay ninguna que pueda compararse en importancia a la del *con*. Pues bien, el retrato conduce a ese ser-con por esa mirada que “ya no es una sustancia sino una apertura, que ya no es un regreso a sí sino una exposición ante sí”⁷⁴. Retrato que, por cierto, Nancy prefiere pensar desde el término italiano de *ritratto*, dejando de lado el francés, *portrait*, pues en el primer vocablo, al igual que en el “retrato” castellano, resuena el *re-trait* del que nos ocupamos en el capítulo precedente. “En el retrato se vuelve a trazar, se retira, se vuelve a poner en juego de manera muy evidente a nuestros ojos la posibilidad para nosotros de estar presentes”⁷⁵. El retrato es, en definitiva, la mostración –por eso es un (volver a) trazar– de la retirada, *retrait* en ambos casos de una alteridad que, precisamente gracias a ese ausentarse, se convierte en “ausencia para sí mismo de su original”⁷⁶.

Pero por encima de todo, el retrato, es evidente, es “una figuración”, la “creación de una figura”⁷⁷, lo que nos devuelve a esa controvertida resistencia de Nancy a abandonar este término tan criticado por Lacoue-Labarthe. Nos parece evidente que el origen de la desconfianza hacia esta noción se localiza en los trabajos comunes relativos al romanticismo alemán. Éste se encuentra poblado de “figuras” que actúan de mediadoras entre el orden sensible y el suprasensible, entre el ámbito de lo humano y el de lo sagrado. El propio Hölderlin no escapó de la creación de tales figuras, de entre

⁷² Nancy, Jean-Luc: *L'Autre portrait*, París, Galilée, 2014, p. 29.

⁷³ Nancy, Jean-Luc: *Le portrait dans le décor*, Nouveau Musée/Institut (*Les Cahiers-Philosophie de l'art*, n°9), Villeurbanne, 1999, p. 23.

⁷⁴ Ibidem, p. 25.

⁷⁵ Nancy, Jean-Luc: *L'Autre portrait*, op. cit., p. 11.

⁷⁶ Ibidem, p. 18.

⁷⁷ *Id.*, p. 27.

las cuales sobresale, cómo no, la del poeta. Heidegger tomó buena nota del privilegio concedido a la poesía para el desvelamiento de lo sagrado por medio de la palabra. Lo característico del romanticismo es, por ende, la creación de una *figura* absoluta, la del artista como “el Sujeto mismo, en la posibilidad de su propia infinitización o de su propia absolutización”⁷⁸, con lo cual el poeta acaba por convertirse en una suerte de sacerdote de la religión del Absoluto. El pensamiento moderno, señala Lacoue-Labarthe, está atravesado por toda una pléyade de figuras: el Zaratustra de Nietzsche, el trabajador de Jünger, el Edipo freudiano, el proletariado del marxismo... Cada una de estas figuras ha dado lugar a su correspondiente mitología y también, por consiguiente, “puesto que para mí es la misma cosa, [a] la religión”⁷⁹. ¿Cómo evitar, se preguntaba entonces este autor, que la afirmación de la figura, presente en Nancy, no se deslizase hacia el ámbito religioso? ¿Cómo hacer compatible el discurso del “mito interrumpido” con el de la “figuración” sin extraviarse por las mismas sendas en las que acabó Heidegger?

La respuesta que le da Nancy a su amigo es de suma importancia. Si no pudiese haber, pese a todo, una figuración, se delimitaría al instante un espacio de irrepresentabilidad, con lo cual la dialéctica especulativa se colaría subrepticamente, en este caso por medio del arte. “Un rechazo de la figura (tú oscilas sin cesar entre este rechazo y una diferenciación entre figura y figura) conduce, desde mi punto de vista, exactamente a aceptar lo que tú sospechas que se disimula o se trasluce en mí, esto es, la religión de lo impresentable [...]. Tal vez sea muy revelador (¿habría que decirlo?) que cada uno encuentre en el otro demasiada religión”⁸⁰. De este modo, no deja de ser curioso que uno y otro se reprochen cierto coqueteo con lo inefable al hacer del arte el vehículo para su manifestación. Si la figura remite siempre a un elemento mitológico, su supresión configura un ámbito sagrado que el arte, con o sin éxito, intentaría representar. El camino que encuentran para salir de la aporía los separa definitivamente. Lacoue-Labarthe considera inevitable incurrir en una onto-tipología si se mantiene la figuración. En cambio Nancy mantiene que, pese a todo, no puede haber un “punto de enunciación” sin figura. Ahora bien, desde el momento en que hay figura se corre el riesgo de que ésta adopte los atributos del Sujeto de la metafísica. De ahí el énfasis de Lacoue-Labarthe en su idea de la “desfiguración” y que tiene que ver con una deposición de la subjetividad, o “desistencia”, que conduce, entre otras cosas, a que si se pregunta quién reemplaza al sujeto en la época que se conviene a denominar la de la

⁷⁸ Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J.-L.: *L’Absolu littéraire*, op. cit., p. 194.

⁷⁹ Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: «Scène», op. cit., p. 53.

⁸⁰ Ibidem, p. 62.

crisis de la subjetividad, la contestación no pueda ser otra que la “respuesta de Ulises”: *nadie*⁸¹. Dicho esto, el que pese a todo Lacoue-Labarthe encomiende a la literatura “la tarea de lanzar esta demanda: «¿quién?» –la tarea de abandonarse a esta llamada y de ser requerido por ella–, para que tiemble de nuevo el sentimiento de que «hay alguien», aunque fuese anónimo”⁸², nos hace sospechar que, también para él hay una cierta figuración. Quizás después de todo las posiciones de estos dos filósofos no disten tanto. Al menos así se deduce de la lectura retrospectiva que Nancy acomete de la obra de Lacoue-Labarthe, en la que su gran motivo de la “desfiguración” no excluye una cierta figuración –pero sí la “figura”–:

“Desfiguración” no equivale a aquí a deterioro de una figura –aunque fuese legítimo seguir en Lacoue-Labarthe un motivo iconoclasta (...)–. “Desfiguración” adopta más bien el valor de aquello hacia donde se conduce una figura en su movimiento hacia su propio límite –una figura ilimitándose o en un deseo de ilimitación que, sin romperla, la llevaría precisamente hasta donde ella se forma o incluso hasta allí *de donde* la figura toma forma, hasta su lugar o su momento de esbozo, de bosquejo, de nacimiento, hasta el gesto inicial de una formación sin forma dada. ***Bildung ohne Vorbild: tal vez la verdad del Bild***⁸³.

“Tal vez la verdad del *Bild*”. Pronto tendremos que regresar a esta frase, aparentemente simple, pero de una complejidad extrema al poner en juego la tradición romántica, sí, pero también la Estética kantiana y, de nuevo, la heideggeriana. Aún tenemos que proseguir, sin embargo, con esta idea de la “figuración sin figura” hacia donde apunta lo anterior y en donde resuena, como es obvio, la estructura del “X sin X” que tantas suspicacias despertaba en Derrida⁸⁴. Tal vez por eso en algunos textos Nancy habla de una “transfiguración”⁸⁵ que posee un valor parecido al de esa “desfiguración” como movimiento de la figura hacia su límite. Pero este *pasaje* de la figuración, este ir y venir que ella es, produce, antes lo señalábamos, una clase de figura muy diferente a aquélla sobre la que tanto reflexionó el pensamiento estético de la representación. Si merece nuestra atención es porque es a esta figura a lo que Nancy denomina “imagen” y porque por medio de ella Nancy ofrece una relectura de algunos

⁸¹ Cfr. Lacoue-Labarthe, Philippe: «La réponse d’Ulysse», en *Cahier Confrontation* n° 19, op. cit., pp. 153-160.

⁸² Ibidem, p. 160.

⁸³ Nancy, Jean-Luc: «Un commencement», op. cit., p. 134. [Las negritas son como siempre mías, J.M.]

⁸⁴ Derrida, Jacques: *Políticas de la amistad*. Seguido de *El oído de Heidegger*, op. cit., p. 56 (nota).

⁸⁵ Nancy, Jean-Luc: «Philippe», en Rogozinski, Jacob: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l’impossible*, París, Ed. Lignes, 2010 p. 425; Nancy, Jean-Luc: *L’Autre portrait*, op. cit., p. 94.

episodios decisivos de la Estética moderna, como el del *Bild*. ¿Qué es, pues, la imagen? Tomemos una de las muchas descripciones que encontramos en los textos de Nancy: “cada imagen es una variación singular sobre la totalidad del sentido que se distingue: del sentido que no encadena el orden de las significaciones. Este sentido es infinito, y cada variación es ella misma singularmente infinita. Cada imagen es un encuadre finito del sentido infinito”⁸⁶.

La imagen, cada imagen, apunta así hacia una totalidad imposible de confundir con un Absoluto, con una unidad. Es un todo en el que, sin embargo, las diferencias no son anuladas. Es, se habrá comprendido ya, un singular plural: un *con*. Y es, además, “lo que saca a la cosa de su simple presencia para ponerla en pre-sencia, en *praes-entia*, en ser-por-delante-de-sí, vuelto hacia el afuera”⁸⁷. De algún modo Nancy parece referirse aquí a Heidegger. Si para él el arte tiene por meta el desvelamiento del ser de lo ente, de la cosa en este caso, para Nancy en cambio lo que el arte muestra es ese ser en cuanto venir a la presencia. Lo que el arte, la imagen del arte, revela es que en él hay revelación, no de un *ser*, sino del hecho mismo de que *hay* revelación, entendida ésta como un movimiento y una relación⁸⁸. La imagen es “el mostrar de la cosa en su mismidad”, la cual no pertenece ni al orden de la identificación ni al de la significación⁸⁹, a donde sin embargo quiso aproximarlos Heidegger. Si no hay identificación tampoco hay identidad. Nada hay más vano que buscar la correspondencia de una imagen, ya sea con su modelo o su supuesto propietario. Y es que, como no se cansa de repetir Nancy, nunca hay una imagen *de*. Pues, ¿de quién habría de ser imagen una imagen si no hay un quién al que representar o asemejarse? La venida de una imagen, su figuración si se quiere, implica como trazado que es, un volver a trazar que al mismo tiempo se sustrae. “Por consiguiente, «la imagen de» no

⁸⁶ Nancy, Jean-Luc: *Au fond des images*, op. cit., p. 30.

⁸⁷ Ibidem, p. 46.

⁸⁸ “La imagen en su valor verdadero no es una ilusión, pero tampoco es una simple presencia: es una venida, es un movimiento, un adelantarse o un emerger desde el fondo”. En Nancy, Jean-Luc: *L'Autre portrait*, op. cit., p. 87. Algo hemos señalado con anterioridad respecto a un “fondo sustancial” del que Nancy pretende distanciarse. El que las imágenes procedan de algún modo de un fondo no debe propiciar el error de pensar este último en términos de fundamento o de sustancia. El fondo del que procede toda imagen es, por emplear otra “figura” de Nancy, ese “decorado” del que se destaca cualquier figura de un retrato. ¿Y qué es dicho “decorado”? “El decorado podría ser calificado como el objeto que no debe atraer hacia sí la intencionalidad de un sujeto (...), sino que debe llevar o presuponer, que debe abrir una posibilidad de presencia para un sujeto”. En Nancy, Jean-Luc: *Le portrait dans le décor*, op. cit., p. 9. El decorado es, una vez más, una *relación*. Por eso mismo implica siempre un movimiento de re-tirada, un movimiento de distanciamiento: “la *dis*-posición” es una distancia y su modelo es más espacial que temporal [...]. Es el espaciamiento infinitamente finito de los singulares que conforma el acontecimiento del ser o el acontecimiento de ser” [En Nancy, Jean-Luc: *La création du monde ou la mondialisation*, op. cit., p. 99]. En definitiva, el “fondo” de las imágenes es, al igual que el “decorado” del retrato, el espaciamiento en el que puede darse el *con* que son las imágenes.

⁸⁹ Ibidem, p. 24.

significa que la imagen venga después de aquello de lo que ella es imagen, sino que «la imagen de» es, para empezar, aquello en lo que lo que es se presenta –y nada se presenta de manera distinta–⁹⁰. En resumen, la imagen es una figura figurándose, una finitud in-finita, una relación, una singularidad plural... y ¿por qué no un “cuerpo”?

El cuerpo es la plasticidad misma de la expansión, de la extensión según la cual las existencias *tienen lugar*. La *imagen* que de este modo es el cuerpo no tiene relación con la idea ni, en general, con una “presentación” visible (y/o inteligible) *de* lo que fuese. El cuerpo no es imagen –de–, sino que es *venida a la presencia*, al modo de la imagen que viene a la pantalla de la televisión, del cine, viniendo *de* ningún fondo de la pantalla, siendo el espaciamiento de esta pantalla.⁹¹

Así, poco a poco, hemos ido a parar a esa formación sin forma dada, o sin modelo, (*Bildung ohne Vorbild*) de la que hablaba hace un momento Nancy y que es, recuérdese, “tal vez la verdad del *Bild*”. ¿No supone esto un desvío con respecto a la Estética hegeliana, para la cual la *Bildung* consiste en la con-figuración de lo Absoluto, en la puesta-en-forma de lo Absoluto como imagen, como *Bild*⁹²? De aquí parte, si no un equívoco, sí un pensamiento estético tributario de este planteamiento idealista, según el cual la obra de arte, que es ante todo una imagen, *Bild*, es siempre imagen *de*. Nadie representa mejor esta postura que el mismo Heidegger, empeñado en buscar la verdad del *Bild* hasta que descubrió que ésta verdad no es otra cosa que el *Bild* como verdad, es decir, la obra de arte –imagen siempre– como desveladora. Heidegger “va a intentar mostrarnos cómo la producción de la posibilidad de un tomar-a-la-vista en general reenvía, por encima de toda especie de imagen mimética, al valor original del *Bild* como aspecto que se hace ver”⁹³, o sea, *eidos*. Nancy, en cambio, centra su atención en la forma formándose, variante de esa finitud in-finita ya conocida y que entronca con la brecha abierta por el romanticismo en el monolítico Sistema del idealismo. Lo más relevante de la aportación de Nancy radica en que sitúa el comienzo de esta *Bildung ohne Vorbild* en Kant, y, en segundo lugar, en que al situar allí el espacio propio del arte, lo aleja del *telos* de la producción de la obra para convertirlo precisamente en una espacialización, o apertura, en la que la experiencia estética es un modo de ser-con; la

⁹⁰ Nancy, Jean-Luc: *Au fond des images*, op. cit., p. 51.

⁹¹ Nancy, Jean-Luc: *Corpus*, op. cit., p. 57.

⁹² Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *L’Absolu littéraire*, op. cit., p. 380.

⁹³ Nancy, Jean-Luc: *Au fond des images*, op. cit., p. 156.

verdad de la obra de arte estaría, en definitiva, en su poder para revelar el *con* que nos constituye (la “nada” en común).

Nancy localiza en la filosofía kantiana aquellos elementos que abundan en la idea de la formación *sin* forma. Heidegger, es sabido, también procedió a una relectura de Kant con vistas a fundamentar su ontología. Lo más controvertido de su análisis fue el papel asignado por Heidegger a la imaginación kantiana. Ésta, además de efectuar la síntesis de lo múltiple de la intuición pura, como suele convenirse, revela “la constitución originaria de la esencia del hombre”⁹⁴, constitución que es ante todo temporal: “es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como serie de ahora y quien, por dar nacimiento a éste, resulta ser el tiempo originario”⁹⁵. El complejo análisis de Heidegger pretende demostrar que Kant atribuyó el carácter decisivo de la imaginación trascendental, con el tiempo en cuanto intuición pura como su producto, lo que conducía a privilegiar al tiempo para la formación de la trascendencia. Sin embargo, las múltiples lagunas que no conseguía eliminar este hallazgo, como la de la justificación del esquematismo trascendental y su funcionamiento, hicieron retroceder a Kant, que cortó las alas de su imaginación trascendental, limitándola a una mera función del entendimiento; en adelante será éste el encargado de la síntesis pura, y ya no la imaginación⁹⁶.

En *Au fond des images* Nancy se detiene en aquellos párrafos del *Kantbuch* que venimos glosando en los que Heidegger introduce el concepto de *Bild*. La formación de esquemas es la sensibilización de los conceptos, señala Kant. Heidegger caracteriza a esta sensibilización, que es efectuada por la imaginación, como un crear “imágenes-esquema”. “A pesar de que debe distinguirse el esquema de la imagen, el esquema se refiere a algo así como una imagen, es decir, el carácter de imagen pertenece necesariamente al esquema. Este tiene su propia esencia. No es solamente un simple aspecto («imagen» en el primer sentido [*Bild*]), ni un retrato («imagen» en la segunda acepción [*Abbild*]). ¡Llamémoslo, pues, imagen-esquema!”⁹⁷. Lo decisivo del

⁹⁴ Heidegger, Martin: *Kant y el problema de la metafísica*, op. cit., p. 139.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 151.

⁹⁶ En el capítulo «Imaginar e imaginarse» de su libro *Poética y transfilosofía*, Ana María Leyra analiza de la mano de Heidegger el “reconocimiento de la primacía de la imaginación como fuente última del conocimiento” por parte de Kant y, sobre todo, cómo el idealismo que le sucede intentará cerrar las vías por las que asoma un pensamiento de “lo imaginario” que, pese a todo, y gracias a Nietzsche, entre otros, se abrirá paso, en especial en el siglo XX. Cfr. Leyra Soriano, Ana María: *Poética y transfilosofía*, op. cit., p. 92. Es una lectura que creemos puede ponerse en conexión con la del propio Nancy. Bien es cierto el énfasis que Ana María Leyra pone en lo imaginario y en la dimensión creadora que le es ínsito, en la línea de una antropología de los procesos creadores como la de Bachelard, le lleva a recuperar el concepto de “figura” de Richard Kearney. Pero esta noción, definida como una “producción extática del hombre”, se aproxima mucho a la idea de “figuración” de Jean-Luc Nancy de la que ya hemos hablado.

⁹⁷ *Id.*, p. 88.

planteamiento de Heidegger, en el que también entran en juego otras clases de imágenes, como *Nachbild* [copia] o *Vorbild* [figura], es que en cualquiera de todas estas reproducciones está latiendo un *aussehen*, un aspecto o apariencia que remite a una mostración originaria –de la que todas las imágenes serían variantes– que se dirige siempre a una mirada, a ese tomar-a-la-vista [*prise-en-vue*] general aprehensivo. La imagen, en resumen, como *eidos* o idea, como aspecto manifiesto de lo no-manifiesto de una mirada, diría Heidegger. “La *idea* o la vista al fondo de toda imagen posible constituye el «*Bilden* no vinculado a un ente presente» –traducimos: el formar no sometido a una forma suelta– que hace posible toda *Bildbeschaffung*, toda creación de imagen y con ella toda venida a la presencia de algo en cuanto algo”⁹⁸.

Lo que se está decidiendo es la deconstrucción de esa mostración originaria de la que está presa la Estética heideggeriana. Hay que precisar, no obstante, que el exhaustivo análisis que efectúa Nancy del libro de Heidegger sobre Kant insiste en su reflexión sobre la imagen, presente fundamentalmente en el párrafo 20. En éste, el filósofo alemán trabaja fundamentalmente dos motivos, dos imágenes: la de la máscara mortuoria y la del aspecto de una casa. Las conclusiones que saca Nancy al respecto obvian que no es el objeto artístico lo que interesa a Heidegger en su análisis del esquematismo y de la imaginación trascendentales kantianos. ¿Puede trasladarse el comentario de *Au fond des images* a otros textos de Heidegger en los que éste medita sobre el arte, como puede ser «El origen de la obra de arte» o en mucha menor medida «La época de la imagen del mundo»? Sin duda alguna, sí. La obra de arte es, por supuesto, una “imagen” más, tratada por Heidegger implícita o explícitamente desde la idea rectora –y metafísica– del *eidos*. Dicho esto, hay que lamentar que Nancy no traiga a colación en su comentario el párrafo 20 de Heidegger y el problema de la metafísica aquellos escritos, lo que podrían haber enriquecido, y puede que modificado parcialmente, su análisis del *Bild* en Heidegger. Precisamente eso fue lo que hizo Lacoue-Labarthe en *La Vraie semblance*, en donde se ocupa del breve comentario de Heidegger a la “Madonna Sixtina” y en donde propone que, al menos en este texto, el motivo del *Bild*, en el que Lacoue-Labarthe detecta los mismos restos de metafísica que evidencia Nancy, contrasta con el de la *Gestalt*, con un tipo de *Bild* que, sin llegar a escapar de la órbita de la *Darstellung*, ofrece la simiente de una “figura” ajena al *Ge-stell*, una figura pensada no desde la estancia, sino desde el tránsito: desde la figuración⁹⁹.

⁹⁸ Nancy, Jean-Luc: *Au fond des images*, op. cit., p. 161.

⁹⁹ Cfr. Lacoue-Labarthe, Philippe: *La Vraie semblance*, París, Galilée, 2008, p. 67.

Es en esta operación de lectura de Heidegger, quien a su vez está leyendo a Kant, Nancy hace intervenir una interpretación de la *Crítica del juicio* para confrontarla a la ofrecida por el primero. La clave de este análisis reside en el énfasis puesto en todos aquellos elementos de la Estética kantiana que apuntan a la idea de una “forma formándose”, la cual no encuentra necesariamente en la imagen a su obra. Nancy, al fijarse en el papel de la imaginación en la tercera *Crítica*, se da cuenta de que el gran problema que este texto aborda es el de la idea de una presentación que no esté sometida a la lógica de la representación que preside las otras dos *Críticas*. El papel que desempeña la imaginación trascendental en el proceso epistemológico no es el mismo que el que juega en el juicio estético. Por consiguiente, tampoco serán iguales los tratamientos que hacen de la imagen –*Bild*– ambas obras. En el caso de lo bello y de lo sublime, el centro neurálgico de la tercera *Crítica*, la imaginación presenta “que existe un libre acuerdo entre lo sensible (múltiple, diverso, por esencia) y una unidad (que no es un concepto, que es la unidad libre, indeterminada). La imaginación presenta de este modo la imagen, o que hay imagen –*Bild*–. El *Bild*, aquí, no es la imagen representativa, tampoco el objeto. No es la puesta-en-forma de otra cosa, sino la forma formándose, por sí misma, sin objeto”¹⁰⁰.

Este “*Bild* no figurativo” coincide para nuestro filósofo con el “esquema” de la primera *Crítica*, solo que en esta ocasión, recuerda Nancy, la imaginación esquematiza sin conceptos. Es decir, la actividad de la imaginación no concluye, no *finaliza*, en la creación de ese vínculo entre los datos sensibles y los conceptos; la imaginación es ese permanente formar irreductible a concepto alguno. Por tanto, la imagen no puede representar conceptos sino que se presenta a sí misma como actividad de formación. Ése es el “secreto del esquematismo”: “que la presentación tiene lugar, pero que no *presenta* nada. La presentación pura, presentación de la propia presentación, o presentación de la totalidad, no presenta nada. Podrá decirse, sin duda, en un léxico determinado, que presenta nada o *la* nada. En otro léxico, que presenta lo impresentable”¹⁰¹. Kant, como es sabido, había hablado en la *Doctrina trascendental del juicio* del “esquematismo de nuestro entendimiento” como de un “arte oculto en las profundidades del alma humana, de donde será siempre difícil arrancarlo [...] para exponerlo (*legen*) descubierto ante los ojos”¹⁰². El esquematismo es así, según Nancy, el “punto ciego” de la teoría kantiana. Ahora bien, esta expresión no da a entender una insuficiencia o una aporía en el planteamiento de Kant, sino más bien una maravillosa

¹⁰⁰ Nancy, Jean-Luc: «L’offrande sublime», op. cit., pp. 42-43.

¹⁰¹ Ibidem, p. 67.

¹⁰² Citado por Nancy en *Le discours de la syncope I. Logodaedalus*, op. cit., p. 46.

intuición que abre las puertas a que el fracaso de la representación se convierta en la posibilidad de una *presentación de la presentación*. El esquema es en la primera *Crítica* un elemento extraño, casi dogmático por su falta de justificación. En la tercera, en cambio, es decisivo para que haya síncope en la representación, en el enlace entre la imaginación y el entendimiento. Es, en resumen, un hiato insalvable que encierra a la presentación en sí misma, de donde se deriva, sí, el fracaso de la *Darstellung*, pero también la mostración de la infinitud de tal presentación.

Dicho esto, aunque Nancy no lo afirme, podemos colegir de lo anterior que si el esquema es lo que hace posible esa presentación, guardará no pocas semejanzas con “lo abierto” de Heidegger. En ambos casos estamos ante la “dis-posición” con la que comienza la formación de la forma y que se aproxima, por tanto, a una suerte de acontecimiento: el *Ereignis* de la apertura. El esquema “es o hace el tiempo”, apunta Nancy¹⁰³. Lo posibilita. Ahora entendemos mejor la afirmación de que es “el punto ciego” de la filosofía kantiana. El esquema es, para la estética de Kant, ese abismo, esa *nada*, que hace posible que haya presentación. En este punto se asemeja mucho a la relación sexual de Lacan releída por Nancy. Si no hay relación sexual es porque el sexo es el vacío en el que los cuerpos pueden encontrarse y, así, relacionarse. Asimismo, el esquema es la nada en la que se presentan las imágenes del arte, o la presentación del arte como imagen: *Bildung ohne Vorbild*. Y ese esquema, si es tiempo, sólo puede ser un tiempo concebido no como un instante, como un origen, por ejemplo, sino como un permanente “al mismo tiempo”¹⁰⁴. Al mismo tiempo: cuando sucede toda presentación, siempre por sorpresa, como un acontecimiento:

En estas condiciones, si fuera necesario un esquematismo de la sorpresa [...] podría decirse que es, justamente, el esquematismo mismo. [...]

De este modo, el esquematismo –y con él toda la imaginación trascendental– no pertenecería por completo al orden de las “imágenes” (como ya se sabía), y tampoco al orden de una archi-imagen, como tampoco al de un abismo sublime del hundimiento de las imágenes: de manera más simple, de manera más inimaginable, sería el acontecimiento-esquema, el fulgor del trazo tendido en contacto directo con la nada y la pura afirmación de la existencia. No sería, para acabar, el “nacimiento” ni la “muerte”, sino sólo eso y eso mismo que estos cortes recortan: el ser de un ente, su acontecimiento.¹⁰⁵

¹⁰³ Nancy, Jean-Luc: *Au fond des images*, op. cit., p. 150.

¹⁰⁴ Nancy, Jean-Luc: *Le discours de la syncope I. Logodaedalus*, op. cit., p. 13.

¹⁰⁵ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 200.

4. Técnica - *Mimesis* / *Methexis*

Así pues, hay presentación. Kant dirá: lo que se presenta es el acuerdo entre facultades, la imaginación que esquematiza sin concepto. Resulta muy tentador, y el filósofo de Königsberg fue el primero en sucumbir, hacer del arte “la técnica de la autopresentación de la Razón [...] una técnica pensada como la naturaleza primera o última de la razón conforme a la cual la razón se produce, se opera, se figura y se presenta ella misma”¹⁰⁶. Técnica de la anticipación que figura o presenta, éste es el secreto del esquematismo. Y técnica productora o *techné poietiké* que produce su propia producción, su exposición¹⁰⁷. Evidentemente, si de lo que se habla es de la técnica y, vinculados a ella, de presentación y de arte, ha de mencionarse a Heidegger. Es lo que hace Nancy cuando recuerda que “las artes son técnicas en un sentido según el cual bien podría suceder que fuesen indisociables de eso que puede denominarse, al menos provisionalmente, «la esencia de la técnica». [...] La técnica consiste en saber manejarla para producir lo que no se produce por sí mismo. La técnica es una distancia y un retardo, tal vez infinitos, entre el productor y lo producido, y de esta manera, del productor consigo mismo”¹⁰⁸. He aquí por qué la técnica imposibilita la coincidencia entre productor y producto y, por tanto, que el arte en cuanto técnica sirva a la autopresentación de una identidad, Razón, Sujeto, Yo... El sueño de Kant, retomado y agudizado por Hegel, de una representación (*Darstellung*) del “sí mismo” tendrá que encontrar otras vías puesto que el arte, por ese infinito alejamiento del sí consigo mismo, produce el efecto contrario: no el de la unidad, sino el de la pluralidad en la singularidad. Como bien indica Julián Santos: “queda aquí un matiz que hace al pensamiento de Nancy sobre las artes irreductible a un correlato del de Heidegger. Si para éste la esencia de la técnica no es «técnica», es decir, si el origen de proveniencia de la técnica no es asimismo técnico, por lo que respecta a Nancy bien podría decirse que no hay origen sin que sea ya «tocado» por la técnica y, por consiguiente, **plural** de antemano, **fuera de sí**, marcado por una impropiedad constitutiva”¹⁰⁹.

En pocas palabras, hacia donde apuntan todas estas ideas (presentación de la presentación y no representación, alejamiento del productor y de su obra, imagen

¹⁰⁶ Nancy, Jean-Luc: «L’offrande sublime», op. cit., p. 45.

¹⁰⁷ Cfr. Nancy, Jean-Luc: *Technique du présent: essai sur On Kawara*, p. 5.

¹⁰⁸ Nancy, Jean-Luc: *Les Muses*, op. cit., pp. 48 y 49.

¹⁰⁹ Santos, Julián: «Bocas pintadas. Un acercamiento a la reflexión estética de Jean-Luc Nancy», en *Anthropos* nº 205, op. cit., p. 105 (nota) [Las negritas son mías, J.M.].

como acontecimiento...), es hacia la posibilidad de pensar un arte sin presupuestos metafísicos, un arte liberado de la imposición de ser “la reproducción exterior de un tipo o de un modelo”¹¹⁰. Y esto, este giro dado a la manera de pensar el arte, no importa cuántas veces se repita, es la gran herencia del romanticismo. Éste, bien es cierto, sigue pensando el arte desde un planteamiento representativo. Si no es la realidad lo que se copia, lo emulado será “el movimiento mismo de la producción o de la constitución del sujeto. Mimesis, en resumen, de la auto-producción –que es por lo demás el límite extremo de la mimesis (su corazón más secreto), algo parecido a lo que ocurre cuando Kant, para explicar la formación del genio, enuncia que un genio no imita a un genio, sino que acude a las mismas fuentes que él–”¹¹¹. La *mimesis*, sobre la que venimos dando vueltas en las últimas páginas sin que la llamemos por su nombre, está ligada, al menos en el pensamiento estético clásico, y también en el romántico, a la idea de auto-producción, o autopresentación, o presentación de ese *autos* mediante la cual éste es producido. Lo que los románticos habían atisbado es que en el fondo toda *mimesis* es una auto-imitación del sí mismo. Lo que Nancy sugiere es que si toda producción es un desobramiento, si toda identidad, todo “sí mismo”, no se explica sin el *con*, entonces el arte ya no puede ser considerado mimético, a no ser que se piense la mimesis de otra forma. Esta es, creemos, otra de las grandes aportaciones de su pensamiento estético. Veámoslo con detenimiento.

Ya en los primeros trabajos que Lacoue-Labarthe y Nancy emprenden juntos, aquéllos en los que ambos autores estudian, como se vio en el capítulo precedente, la cuestión de la “identificación”, unido a ésta aparece el problema de la *mimesis*. Como proceso basado en la incorporación y en la imitación de una figura, la identificación implica tomar a esta última como un modelo para iniciar así el proceso de producción de una obra que lo reproduzca. Recordemos que el riesgo de esta operación reside en hacer de tal figura una entidad o identidad que actúe como su fundamento, origen o *arché*. La dificultad, asumida por Nancy, consiste en aceptar que, pese a todo, debe haber algún tipo de *figuración* que sin embargo no se fije en figura alguna. Trasladado este propósito al ámbito de la *mimesis*, el equivalente sería el de proponer una *mimesis* sin modelo, puesto que:

Sin embargo, hay *mimesis*, es necesario que el modelo, que la figura regresen; es necesario que el Padre *suceda*. Es necesario que un pueblo y que una política sucedan. [...] Pero (...) lo

¹¹⁰ Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *L’Absolu littéraire*, op. cit., p. 192.

¹¹¹ Ibidem.

que sucede de esta manera sucede a una *mimesis* sin objeto ni sujeto, a una *mimesis* que sería ella misma su propio modelo, sin tener sin embargo con eso una *propiedad*, pues no sería otra cosa que la *mimesis* de la disociación, dicho de otro modo, la *incorporación de la retirada/re-trazado de la identidad*.¹¹²

Si hay figuración, aunque sea sin figura, ha de haber *mimesis*, aunque sea sin modelo. El motivo de la “*mimesis* sin modelo”, enseguida lo abordaremos, fue una de las grandes líneas temáticas de Lacoue-Labarthe, hasta el punto de que Nancy ha llegado a afirmar en alguna ocasión que el de la *mimesis* era un problema propio de la filosofía de su amigo, pero no de la suya¹¹³, lo cual, dicho sea de paso y como esperamos demostrar, no es del todo cierto. El gran modelo que presidía la operación mimética es, lo acabamos de ver, el de la subjetividad, el de ese sí idéntico a sí mismo que necesita una reafirmación para alcanzar la completitud. En otras palabras, la *mimesis* es casi sinónima de auto-representación de un *Autos*. Dicho esto, para un pensamiento refractario a la subsunción del todo en lo Uno, ese *Autos* acaba siempre por conducir a un “sí mismo como otro”, por tomar prestado el título de la obra de Ricoeur en la que parece estar pensando Nancy cuando explica que “*Autos* es aquello que sobreviene cuando los dioses, es decir, los *otros*, se retiran y dejan de constituir una referencia (a no ser formal, una convención). *Autos* sobreviene justo en el lugar y en el movimiento de esta retirada [*retrait*]. De ésta asume toda su fuerza y todo el enigma: es a partir de sí, y ya no de los otros, como el lenguaje tiene que hablar, y la ciudad ordenarse, y la figura presentarse. De sí *como otro*”¹¹⁴. Por lo tanto la *mimesis* de la que hablamos no sirve a esa identidad: la fisura, la abre, la vuelve a trazar. *Mimesis* no ya de lo mismo, sino en adelante siempre de lo otro. Por ese motivo la *mimesis*, esta *mimesis*, es imposible, o al menos lo es si se sigue pensando buscando su modelo (el Yo, el sujeto...). La cita que viene a continuación, en la que afloran muchas figuras de lo común que nos resultan conocidas, es muy aclaratoria al respecto:

Va de suyo [*Il va de soi*] –si es que eso de lo que se trate puede ir de suyo [*aller de soi*]– que se me permite en este momento dejar a un lado estas cuestiones y tomar por objeto este pensamiento [el de Lacoue-Labarthe] cuyo resorte más poderoso es una especie diferente de ser-*con*: el de una *mimesis* para la cual la proximidad del otro está hecha de la proximidad

¹¹² Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: «Le peuple juif ne rêve pas», op. cit., p. 73.

¹¹³ “La *mimesis* no es el «lazo fuerte» entre los dos, salvo teniendo en cuenta dos consideraciones: primero, que casi nunca he hecho de la *mimesis* un tema de trabajo; segundo, que entre él y yo tenía que plantearse, incluso tenía que amenazar, la cuestión de la imitación”. En Nancy, Jean-Luc: «D’une “mimesis sans modèle”», op. cit., p. 109.

¹¹⁴ Nancy, Jean-Luc: *L’Autre portrait*, op. cit., p. 42.

compartida –comunicada y disputada– de una inaccesible e inimaginable imagen de «sí» [soi], de un «sí» o de un «sí-mismo» en general. Un sí mismo, es decir, no otro, un *sujeto* por consiguiente, sino un sujeto *sujeto* a esta **mimesis de lo imposible**, y que no se supone autoconstituido: la recusación de la autoconstitución bajo todas sus formas será desde el comienzo el punto de contacto más vivo entre nosotros.¹¹⁵

Según esto, es esa “*mimesis* de lo imposible” que impide la completitud de la identidad lo que Nancy y Lacoue-Labarthe tienen en común. Lo que los aleja, sin dejar de ser una diferencia menor, de matiz, es que mientras el segundo insiste en la idea de la “*mimesis* sin modelo”, el primero toma distancias con respecto a ese concepto, hasta hacerlo depender de una *figura* que nos es conocida: la del *partage*, denominada para la ocasión *methexis*. Así pues, Lacoue-Labarthe da vueltas en torno a lo que él concibe como “imposible” o “imaginable”, a saber, una “*mimesis* originaria”¹¹⁶. Esta expresión, explica, debería considerarse un oxímoron habida cuenta de que no hay tal origen – recordemos: el modelo, el sujeto, el *Autos...*–. Y, sin embargo, todo pensamiento de la *mimesis* lo presupone, lo necesita. De ahí procede el conocido concepto que acuñó de “onto-mimetología” (o “mimetología” o “mimeontología”, en otras variantes) y con el que calificó, entre otros, al pensamiento estético de Heidegger¹¹⁷. El problema con el que volvemos a enfrentarnos es el de la figura y su deuda para con el modo de pensar metafísico. Heidegger es un filósofo cuya filosofía está orientada hacia la creación de una gran figura, el pueblo (*Volk*), algo de lo que no escapan ni siquiera sus textos aparentemente más alejados de la temática política, como son sus trabajos estéticos, que son, sin embargo, la clave para poder comprender el trasfondo político de su pensamiento. A pesar de que Heidegger apenas se ocupa de la cuestión de la *mimesis*, en sus planteamientos está muy presente lo que ésta tiene de operación de traer a la presencia algo considerado originario –verbigracia, la esencia del pueblo alemán–. Pero, ¿qué ocurriría si esa intención de presentar persistiese pero no hubiese nada que presentar? Que sólo quedaría el gesto de la imitación, de donde resulta la idea de esa “*mimesis* sin modelo” que señala hacia una nada¹¹⁸.

¹¹⁵ Nancy, Jean-Luc: «Un commencement», op. cit., p. 126. [Las negritas son mías, J.M.]

¹¹⁶ Lacoue-Labarthe, Phillipe: «De l'éthique: à propos d'Antigone», en VV.AA.: *Lacan avec les philosophes*, op. cit., p. 32.

¹¹⁷ Aunque este concepto es muy habitual en todos los trabajos de Lacoue-Labarthe, remitimos a su temprano estudio de la *mimesis* que es «Typographie»; a los capítulos dedicados a Heidegger de *L'imitation des modernes. Typographies 2* y a *La fiction du politique*.

¹¹⁸ “Para Philippe, la *mimesis* sin modelo es aquello que directamente abre sobre lo insoportable de esta ausencia de modelo, y este insoportable se denomina la muerte, es decir, también el momento en el que ya no se puede resistir, como él dijo, o el momento de un deslumbramiento o de un cegamiento blanco”.

Jean-Luc Nancy, en cambio, y esto es algo que, creemos, no se ha subrayado suficientemente, acude a las fuentes griegas del concepto de *mimesis* para, en primer lugar, recordarnos que no se trata de una simple imitación, es decir, de un producir *lo mismo*, de repetirlo. Hay en toda obra de *mimesis* un diferir del modelo, una *différance*, si se quiere. No es ociosa esta alusión a Derrida. La recuperación de la *mimesis* para oponerla a la mera reiteración de lo idéntico es, explica Nancy¹¹⁹, un rasgo que comparten filósofos coetáneos suyos, como el propio Derrida, Lacoue-Labarthe o Sarah Kofman, o sea, aquéllos que participaron en ese proyecto pionero que fue la obra *Mimesis des articulations*, uno de los hitos de la reflexión estética de las últimas décadas, alguno de cuyos trabajos hemos citado anteriormente. Al comienzo de este estudio y en algunos textos vinculados a él firmados como colectivo, sus integrantes¹²⁰ insisten en que:

Copia o imagen *de* algo, la representación siempre se ha pensado como secundaria en relación [...] a lo representado: reproducción que supone la anterioridad y la superioridad de una producción originaria. Tal es el estatuto tradicional de lo mimético. Pero la mala pasada de (la) *mimesis* es que resiste –en todos los lugares en donde parece que actúa– a las tentativas de reducción o de subordinación: al original, al modelo, a lo puro, al presente, a lo simple, etc.¹²¹

Mimesis des articulations fue publicado en 1975. «Le ventriloque», la aportación de Nancy al conjunto, puede considerarse uno de sus primeros trabajos. En este texto ya aparece una idea presente en los escritos más recientes, la de la distinción entre dos tipos de *mimesis*. La contraposición entre una, la buena, y otra, la recusable, procede de Platón, como es sabido: “habría –y sobre todo hubo, en el pasado– una «buena» *mimesis* (como quería Platón), una *mimesis* del *logos*, y una «mala» (la del «sofista», que es el prototipo del mercader espectacular, vendedor de los simulacros del *logos*). Pero nosotros no iremos hasta el final de esta lógica, pues eso exigiría reconocer que si hay necesidad de *mimesis* es porque el *logos* no se presenta a sí mismo –y, tal vez, que no se

En Nancy, Jean-Luc: «Philippe», op. cit., p. 426. Ginette Michaud capta muy bien la amplitud de lo que ese concepto encierra cuando afirma que “la cuestión de la *mimesis* remodelada en adelante como figura de lo que no tiene modelo se antoja de este modo una proposición fundamental tanto para el «arte» como para la democracia. [...] Que no haya nada dado como modelo: esto mismo el arte, sin convertirse él mismo en un modelo para pensar lo político, la comunidad o la democracia, lo da efectivamente en acto. En Michaud, Ginette: «“Ce qui se desinne...”». *L'Aisthétique* de Jean-Luc Nancy en quatre traits», en Berkman, Gisèle y Cohen-Levinas, Danielle: *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, op. cit., p. 197.

¹¹⁹ Cfr. Nancy, Jean-Luc: *L'Autre portrait*, op. cit., p. 47 (nota).

¹²⁰ Los seis autores de *Mimesis* son Sylviane Agacinski, Jacques Derrida, Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy y Bernard Pautrat.

¹²¹ Delacampagne, Christian: «Six auteurs, une voix anonyme. Entretien autour de “Mimesis”».

presenta del todo, que su lógica no es la de la presencia”¹²². En «Le ventriloque» Nancy sugiere que esa rígida delimitación entre una buena *mimesis*, la del filósofo, y una mala, la del sofista, no es tan férrea, pues en el fondo el discurso filosófico necesita de lo que en apariencia es su contrario para reafirmarse. El sofista es la marioneta a la que pone su voz el ventrílocuo, el filósofo. Y esa voz es lo que entiende por *logos*. Por tanto, la distinción entre una imitación verdadera y otra falsa está presidida por el discurso racional, metafísico, de dicho *logos*¹²³. Y aunque este discurso adopte la forma de un diálogo entre varias voces, todas ellas son reconducibles a un único principio, a una sola voz. “¿*Logos* sería entonces *Mimesis*?”¹²⁴, cabe entonces preguntarse.

Sin embargo, algo falla en toda esta operación. Sin ser consciente de ello, al apoyarse en la *mimesis* el *logos* comienza a resquebrajarse, al igual que le sucede a cierto pensamiento filosófico cuando se sirve del arte como medio para su presentación (siempre auto-presentación) sensible. Mejor le iba a la filosofía cuando tomaba como modelo de su presentarse a la *mathesis* (o “ciencia universal de la medida y el orden”¹²⁵). En *Ego sum* aproxima Nancy a la *mimesis* y a la *mathesis*. Esta última, en su versión cartesiana, “erige como la certeza del sujeto” la auto-concepción de ese mismo

¹²² Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 95. Por lo demás, es imprescindible la lectura de una jugosísima nota al pie de página en *La diseminación* en la que Derrida reconstruye la triple lógica de la *mimesis* platónica “en torno a tres focos”: el “doble parricidio”, la “doble inscripción de la *mimesis*” y la “*mimesis* no-culpable”. Todo este movimiento le permite a Derrida pensar la *mimesis* como el “suplemento” que vendría a suplir al original, que no repetirlo, introduciendo así una *différance* en la cadena onto-teleológica original-copia-copia de copia... Nancy no se refiere explícitamente a este análisis con el que, no obstante, guarda muchas semejanzas. Cfr. Derrida, Jacques: *La diseminación* (trad. de José María Arancibia), Madrid, Fundamentos, 2007, pp. 279-281. Por cierto, en la lógica del suplemento llevada a la *mimesis* pensamos cuando leemos estas palabras de Sarah Kofman: “el llamado arte «representativo» ya no puede ser pensado como la simple repetición de un modelo pre-existente, sino solo como un doble originario que hace vacilar toda seguridad, tanto la de la identidad del «objeto» como la del sujeto, llegando a duplicar todo «real» de su insólita y fascinante «presencia». En Kofman, Sarah: *Mélancolie de l'art*, París, Galilée, 1985, p. 33.

¹²³ “A esto se lo denomina *mimesis*: nueva producción de la cosa, presentación sabia –*sofica*– de su ser y de su sentido. Para el sofista hay *mimesis* más o menos eficaz, más o menos sorprendente, más o menos ingeniosa. Para el filósofo, *mimesis* son la falsa y la verdadera. Pero, ¿quién va a mostrar la verdad con la que medir la verdadera, la buena *mimesis*?”. En Nancy, Jean-Luc: «Prefazione all’edizione italiana», en Nancy, Jean-Luc: *Il ventriloquo* (trad. de Fulvio F. Palese), Besa, Nardò, 2006, p. 7.

¹²⁴ Nancy, Jean-Luc: «Le ventriloque», op. cit., p. 322.

¹²⁵ Foucault, Michel: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (trad. de Elsa Cecilia Frost), Madrid, Siglo XXI, 2006, p. 63. Al igual que sucede con Derrida y su análisis de la *mimesis* platónica, el que ofrece Foucault de la crisis de la “representación” como marca fundamental de la *episteme* clásica, análisis que se encuentra en esta obra y en su ensayito sobre Magritte *Esto no es una pipa*, también es susceptible de ser comparado con el de Nancy. Otro tanto podría decirse de las reflexiones de Deleuze en torno al “simulacro”, incluidas como apéndice a *Lógica del sentido*, y que el propio Nancy pone en conexión con ciertas ideas de Lacoue-Labarthe (“sería útil mostrar la coincidencia, aunque fuese lejana, entre este pensamiento [el de la “*mimesis* sin modelo” de Lacoue-Labarthe] con el de Deleuze de una «imagen» que nada debe a la representación”. En Nancy, Jean-Luc: *Une pensée finie*, op. cit., op. 43 –nota–). Como puede apreciarse, la cuestión de la representación y de la *mimesis* es uno de los problemas filosóficos de nuestro tiempo. Desde luego así lo fue para toda esta constelación de filósofos franceses. Sería muy pertinente confrontar la concepción de la “imagen” y de la *mimesis* de estos autores, algo que, hasta donde sabemos, queda por hacer.

sujeto. “La ontología de la subjetividad no es la de una «interioridad» subjetiva o la de una conciencia; es la ontología de la auto-concepción del ser”¹²⁶.

Una ontología del ser-*con* parece demandar otro tipo de *mimesis*, ya no vinculada –o “suturada”, como diría Badiou– a la *mathesis* como aquello que necesita para su *Darstellung*. Tampoco puede ser una *mimesis* desdoblada en una buena y otra mala, dos caras de la misma moneda. La alternativa a esta concepción no se halla en Platón sino en Aristóteles. En efecto, al comienzo de la *Poética* el estagirita establece la célebre idea de que imitar, la *mimesis*, es connatural en el hombre, que éste siente placer al poder reconocer en la imitación algo que ya conocía. “Estaría tentado a comprender que el «placer» del que habla Aristóteles indica que el «hombre» en la «naturaleza» a la que pertenece no es un «sujeto de la representación», sino más bien un ente definido por un cierto estar-fuera-de-sí, por una participación en –o por una (com)partición de– la manifestación como tal, es decir, en aquello que en general pone a algo fuera de sí – idéntico y diferente, o bien ni simplemente idéntico ni simplemente diferente–”¹²⁷. Esta sensación de agrado procede, pues, del resultado de la *mimesis*; una “extrañeza reconocible” o “reconocimiento extrañado”: “yo reconozco ahí que no me conozco a mí mismo, sin lo cual no habría reconocimiento. Reconozco que eso constituye un ser tanto como un no-ser, y que yo soy lo uno en lo otro. Yo soy el-ser-uno-en-el(en lo)-otro”. Lo mismo es lo mismo sin que nunca vuelva a sí, y es así como se identifica. Lo mismo es lo mismo de una identidad alterada desde el nacimiento”¹²⁸.

En resumidas cuentas, lejos de servir a la auto-presentación del sí mismo –que da pie a un placer controlado, medible, el de la representación–, la *mimesis*, o más bien *esa otra mimesis*, produce un extrañamiento, un salir fuera de sí sin el cual no podría haber apertura a los otros; no podría darse el *con*. Y ese ser o estar “fuera-de-sí”, lo acabamos de leer, implica un “*partage*”, reparto, partición, compartición. No hay *mimesis* sin *partage*, fórmula que sin duda suscribe Nancy, aunque él prefiera esta otra: la *mimesis* contiene una *methexis*. El término original griego procede de la combinación de “*meta*” y de “*hexis*”: “se participa –*meta*– del *hexis*, de la tónica (*ékhô*, *ékhomai*, tener y mantenerse, disponerse, dedicarse a...), de la tónica deseante”¹²⁹. De este modo, partiendo del concepto de *mimesis* nuestro filósofo acaba desembocando en ese otro término que abunda en la idea de la (com)partición. Dicho de otro modo, sólo al

¹²⁶ Nancy, Jean-Luc: *Ego sum*, op. cit., p. 87.

¹²⁷ Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: «Scène», op. cit., p. 60.

¹²⁸ Nancy, Jean-Luc: *Les Muses*, op. cit., p. 122.

¹²⁹ Nancy, Jean-Luc: «*La imagen: Mímesis & Méthexis*» (trad. de Julián Santos), en *Escritura e Imagen* nº 2 (2006), Universidad Complutense de Madrid, p.11.

vincularse a la *methexis* la *mimesis* revela su carácter ontológico y que es, en definitiva, otra “figura de lo común”.

En realidad, la *methexis* siempre ha estado presente de algún modo en la reflexión de Nancy sobre la *mimesis*. No obstante, tal vez es en *Le partage des voix* en donde aparece por vez primera de una manera explícita su ligazón. En esta obra, dedicada, como sabemos, a la hermenéutica, Nancy, al examinar la concepción de la *hermeneia* del segundo Heidegger, el de *De un diálogo sobre el habla*, se encuentra con que en este trabajo el alemán hace de ese concepto el fundamento de un interpretar que busca localizar entre los significados de un texto el auténtico Sentido, el verdadero. Toda obra sería así el discurso de un *logos* al que hay que prestar atención, escuchándolo con ese oído que tan bien analizó Derrida¹³⁰. Para apoyar esta teoría, Heidegger acude a Platón, a su diálogo *Ión*, para ilustrar lo que sería el proceso interpretativo, concebido como una cadena de eslabones imantados gracias a la cual se transmite aquel Sentido. Nancy regresa también a aquella obra platónica para demostrar que la enunciación del *logos* es desde el comienzo plural, común, al tener lugar por medio de esa compartición del sentido que es la cadena. La *hermeneia* pasa a ser entonces no ya el anuncio del sentido, sino la articulación de la (com)partición que es el sentido. Y añade entonces el filósofo estas palabras, de una relevancia máxima para lo que nos ocupa:

La *mimesis* hermenéutica constituye sin duda el rasgo determinante que entraña necesariamente la problemática del “círculo hermenéutico” (como una *mimesis* del sentido, o del autor, o de la propia obra), pero que no lo contempla en cuanto tal. (Por el contrario, el *círculo*, como círculo, es, a la vez, el planteamiento y la *anulación* de la cuestión de la *mimesis*). La *hermeneia* es *mimesis*, pero una *mimesis* activa, creadora o re-creadora, o incluso es una creación mimética, pero efectuada mediante una *mimesis* que procede de la *methexis*, de la propia participación debida a la comunicación del entusiasmo; a menos que la *mimesis* sea la condición de esta participación (en cualquier caso, la “participación en el sentido”, a la que el círculo hermenéutico se refiere, es de naturaleza mimética: es lo que el círculo disimula).¹³¹

La *mimesis* que no es *methexis* no pasa de ser una mera imitación: “la imitación presupone el abandono de un inimitable, la *mimesis* por el contrario expresa el deseo

¹³⁰ Cfr. Derrida, Jacques: «El oído de Heidegger», en *Políticas de la amistad*. Seguido de *El oído de Heidegger*, op. cit.

¹³¹ Nancy, Jean-Luc: *Le partage des voix*, op. cit., pp. 70-71.

de ella”¹³². He aquí la única distinción posible por lo que a la *mimesis* se refiere. La diferenciación entre una “buena” y otra “mala”, debida a Platón, oculta esa otra que es más importante aún y que también está apuntada en el filósofo griego. Al rescatar el concepto de *methexis* Nancy recuerda, además, la otra cara de la *mimesis*. Esta, como se acaba de ver, implica el placer de un reconocimiento que es a la vez extrañamiento. Pero ese placer, el de la *mimesis*, se asienta en el deseo de (y que es) la *methexis*: “la *mimesis* procede del deseo de *methexis* –de participación– [...] y en su verdad profunda la *mimesis* desea imitar la inimitable «creación» o más simplemente el inimitable y el inimaginable surgimiento del ser en general”¹³³.

Así, conforme la reflexión de Jean-Luc Nancy sobre la *mimesis* va evolucionando, se constata cómo depende cada vez más de la *methexis*. Hay *mimesis* porque previamente hay *methexis*, afirmación que tiene algo de desconcertante porque parece que otorga precedencia a la segunda, al igual que esta otra: “lo visual sería tendencialmente mimético, y lo sonoro tendencialmente *methéxico* (es decir, en el orden de la participación, de la (com)partición o del contagio”¹³⁴. La *methexis* se oye, como se oyen las voces que son, y que están *en*, el *partage*. Pero esas voces están siempre en la imagen. Es decir, toda imagen se presta a ser leída con el oído, concibiéndola como esa pluralidad de sentidos a la que Nancy denomina (com)partición de las voces. No se trata, pues, de invertir la primacía de lo visual y la subordinación de lo sonoro; lo que está en juego es, más bien, el acuerdo entre los sentidos, el sentido como lo común a todos los sentidos, *sens en tous sens*¹³⁵. Y aquí reside el poder de las imágenes, y por ende del arte, en su capacidad para hacernos partícipes de su sentido. Toda obra de arte comparte su sentido, lo contagia: esto es la *methexis*¹³⁶; esto es lo que nos *commueve*:

Lo que se nos aparece (y que es también la expresión de una sensiblería de la época y, por tanto, también expresión de una convención [Nancy se refiere a un texto del *Salon* de 1763

¹³² Nancy, Jean-Luc: «*La imagen: Mimesis & Méthexis*», op. cit., p. 10.

¹³³ Nancy, Jean-Luc: *Le plaisir au dessin*, París, Galilée, 2009, p. 83.

¹³⁴ Nancy, Jean-Luc: *À l'écoute*, op. cit., p. 27.

¹³⁵ Sandrine Israël-Jost se ha referido en alguna ocasión a la “sinestesia” presente en los textos de Jean-Luc Nancy. Es, creemos, un término feliz para designar a esta pluralidad de artes y de sentidos. “Existe una fuerza de contagio –*methexis*– y de transporte –meta-fora– obrando en las artes, y es esa fuerza lo que actualiza la pluralidad de los sentidos y produce «correspondencias» sinestéticas. Pero es igualmente este poner en acto que constituye la pluralidad de las artes: éstas se «sinestesian» «sinestesiando». En este sentido, la pluralidad de las artes «corresponde» a la pluralidad de los sentidos”. Israël-Jost, Sandrine: «*La mimesis comme synesthésie*», en Berkman, Gisèle y Cohen-Levinas, Danielle: *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, op. cit., p. 248.

¹³⁶ “De esta manera, la *mimesis* encierra una *methexis*, una participación o un contagio mediante el cual la imagen nos toma”. En Nancy, Jean-Luc: *Au fond des images*, op. cit., p. 25.

de Diderot] (...) no es otra cosa que la traducción de la empatía o, si se prefiere, de la *methexis*, de la participación en la imagen sin la que no habría, en verdad, *mimesis*: es decir, que la reproducción de las formas no sería nada si no entrañase la **participación en su formación**, la cual siempre es no solo un movimiento, sino un impulso venido de un sitio diferente al de los principios motores, venido, por decirlo de una vez, de una *emoción*, que es un movimiento del alma, como se dice, aunque no haya movimientos que no pertenezcan de inmediato también al cuerpo. La *methexis* en la *mimesis* es participación en el movimiento de un alma, de una animación –de un espíritu, de un hálito, de un fuego, de una inspiración, de una respiración, de un transporte, de un entusiasmo–.¹³⁷

5. Forma / límite

Fijémonos en la expresión destacada en la última cita: “la reproducción de las formas no sería nada si no entrañase la participación en su formación”, en donde “reproducción” y “participación” pueden sustituirse respectivamente por *mimesis* y *methexis*. Pero esta última no muestra todo su potencial si no se incide en su dinamismo, en su *energeia* en el sentido aristotélico; en su productividad, otro nombre para referirse al *desobramiento*. Desobrar equivale a trazar una forma, a dibujarla: “el dibujo es la forma no dada, no disponible, no formada. Es, por tanto, y por el contrario, el don, la invención, el surgimiento o el nacimiento de la forma”¹³⁸. La *methexis* nos traslada a la escena del nacimiento de esa forma, nos sitúa en el umbral, por emplear otra palabra, otra figura, de lo común, lo que no significa, empero, que quien contempla sea un mero espectador pasivo. Ser testigo de la formación de la forma equivale a participar en la misma. Y en eso, en definitiva, consiste la *aisthesis*, la contemplación estética.

Lo anterior remite inevitablemente, una vez más, al romanticismo, iniciador del pensamiento, o movimiento, de la “desobra” con esa *Bildung ohne Vorbild*. En *L’Absolu littéraire* plantean Lacoue-Labarthe y Nancy que, si bien en la época romántica “la producción de la obra se piensa siempre conforme al arquetipo del engendramiento natural, orgánico, lo que en adelante determina la subjetividad es la pro-ducción como tal, el pro-ducir fuera de un dado natural de aquello (aquel) que se pro-duce a sí mismo. Y esta producción es siempre institución y constitución de su forma, puesta en forma,

¹³⁷ Nancy, Jean-Luc: *Trop. Jean-Luc Nancy avec François Martin et Rodolphe Burger*, op. cit., p. 73. [Las negritas son mías, J.M.]

¹³⁸ Nancy, Jean-Luc: *Le plaisir au dessin*, op. cit., p. 11.

Bildung o *Gestaltung*”¹³⁹. La producción, aclaran los autores, es siempre engendramiento de una forma; pero no sólo eso: “la formación de la forma es su acceso a la *belleza*”¹⁴⁰. Es decir, a partir del romanticismo la constitución del Sujeto deja de adoptar la *forma* de una auto-constitución para adoptar el modelo de creación del arte. Por este motivo, en adelante toda subjetividad no es el resultado de una producción, sino que más bien es el proceso mismo, el proceso de la formación de una forma nunca completa, nunca acabada. Si el sujeto se pro-duce, es esta misma “creación” la que lo arroja a la exterioridad. En este caso, y esto sirve también para la obra de Nancy en su conjunto, toda “pro-ducción” es una “ex-posición”. Y todo ello –la elección de las palabras nunca será menos gratuita que en este caso– con vistas a acceder a la belleza, que preside por consiguiente toda esa pro-ducción. Enseguida nos ocuparemos de esta belleza. Pero quisiera insistir en el doble movimiento, como las dos caras de una misma moneda, que es el engendrar una forma y la exposición (“desistencia”, diría Lacoue-Labarthe) del Sujeto, del en-sí. Y es que esta actividad no procede de un sujeto sino, en todo caso, de una voluntad –en sentido romántico, pero también nietzscheano, esto es, de la lectura que hace Nietzsche del Romanticismo– superior al individuo. Éste es, pues, el movimiento:

La forma, o más exactamente la formación de la forma, es por tanto una extracción de materia –si puede decirse así– que da la vuelta al en-sí como a un guante y que suelta al puño cerrado. La forma expone al afuera, es decir, *ex-pone*, absolutamente: no expone a un afuera que la preexistiría, pues la materia pura carece de afuera, sino a un afuera que ella misma suscita. La forma traza una (com)partición entre dentro y fuera. Por la forma hay exterioridad y vacío, es decir, hay exposición a lo informe que también carece de contenido, exposición a la noche privada de referencia y de profundidad, o bien a la noche cuya profundidad sin fondo no hace sino hundirse en sí misma –o desfondarse.

Por esta compartición de un afuera, la forma traza también entonces el límite de lo ilimitado: el límite posible, siempre por retomar y por retrazar (...).¹⁴¹

Desde siempre, desde un tiempo inmemorial al que no se podría atribuir origen o comienzo alguno, la forma está trazándose. Es el acontecimiento que desde la “exterioridad” y el “vacío”¹⁴² (nos) abre al *con*. La “temporalidad originaria” de

¹³⁹ Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *L’Absolu littéraire*, op. cit., p. 375.

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ Nancy, Jean-Luc: *Trop. Jean-Luc Nancy avec François Martin et Rodolphe Burger*, op. cit., p. 65.

¹⁴² “Pero el tiempo vacío, es decir, el vacío del tiempo «como tal», este vacío que no es la vacuidad en el interior de una forma, sino la condición de formación de una forma, este tiempo vacío [...] es el tiempo

Heidegger es la del dibujo [*dessin*] de las formas, la de su formación siempre inmemorial por remitir a algo tan remoto y a la vez tan presente como es el trazado de las pinturas de las cuevas prehistóricas, esto es, el nacimiento del arte¹⁴³. En la cita precedente Nancy recuerda, además, que el trazo es también una figuración –una figuración sin figura, por mencionar un problema abordado en el capítulo anterior–, una delimitación. “La forma traza entonces el límite de lo ilimitado”, ésas eran sus palabras. Ya en uno de sus primeros textos, *Le discours de la syncope*, Nancy se preguntaba si “toda problemática estética no es esencialmente problemática de los límites, de la delimitación como tal y del plural *de los límites* que engendra”¹⁴⁴. Por esta razón, el pensamiento estético de este autor es, de una u otra manera, una profundización en esta cuestión en la que, por lo demás, está en juego el devenir de dos categorías fundamentales para la Estética contemporánea, como son las de lo bello y la de lo sublime, que Nancy –y esta es la gran tesis de nuestra investigación– lleva al terreno ontológico del *con*. Y eso partiendo, como no podía ser de otra manera, de Kant.

En efecto, Nancy encuentra en la *Crítica del juicio* kantiana un intento permanente por establecer límites entre facultades y un constante desbordamiento de los mismos. Mejor dicho, un insistente intento por sobrepasarlos, aunque no haya nada fuera de ellos. “Es esta misma afirmación, «no hay nada fuera del límite», lo que distingue propia y absolutamente un pensamiento de lo sublime (y del arte) de un pensamiento dialéctico (y de la culminación del arte)”¹⁴⁵. El pensamiento especulativo no conoce límites. Debe ignorarlos si quiere dar con lo Absoluto, si ha de producirlo. La Razón que tiende siempre hacia la infinitud sólo considera al arte en la medida en que sirva a este fin. Pero el pensamiento no es fiel a este vínculo, y así, cuando aparece quien cumple mejor ese servicio, la religión, sin ir más lejos, prescinde de ese medio, el arte, dándolo por acabado. Si el arte traza límites, el pensamiento necesita delimitaciones para constituir la figura del Todo. Nada es más simple y a la vez más complejo, como atestigua el romanticismo en su intento por pensar la finitud y la infinitud sin excluir ninguna. “El romanticismo del «Arte» –del arte absoluto o total– consiste en hipostasiar el Fin Infinito (la Poesía, el Fragmento o el *Gesamtkunstwerk*). [...] Superar el romanticismo es pensar rigurosamente el in-finito, es decir, su constitución finita,

mismo en cuanto que no es la sucesión, sino lo que no sucede y lo que tampoco es la sustancia permanente”. En Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 194.

¹⁴³ Cfr. Nancy, Jean-Luc: *Trop. Jean-Luc Nancy avec François Martin et Rodolphe Burger*, op. cit., p. 64; y «Peinture dans la grotte», en Nancy, Jean-Luc: *Les Muses*, op. cit., pp. 117-132.

¹⁴⁴ Nancy, Jean-Luc: *Le discours de la syncope I. Logodaedalus*, op. cit., p. 82.

¹⁴⁵ Nancy, Jean-Luc: «L’offrande sublime», op. cit., p. 59.

plural, heterogénea. La finitud no es la privación sino la afirmación in-finita de lo que *toca sin cesar su fin*¹⁴⁶. Pero, como bien sabemos, salvo alguna excepción como la de Hölderlin o Nietzsche, el romanticismo acabó por ser un trasunto de la dialéctica especulativa y, con ello, el arte se convirtió en mediador del Infinito. “Superar el romanticismo” supone, pues, profundizar en esa expresión, la *in-finitud*, en la que se visualiza la tensión entre el impulso a la completitud y el deseo de trazado, de figuración. Esa in-finitud pasa, como acabamos de leer, por un tocar. El arte, como gesto que dibuja unos límites, no debe aspirar a sobrepasarlos; su espacio propio es el de lo liminar, que es, también, el del sentido. Y éste, también lo sabemos, es un tránsito, un ir y un venir, un *pasar* que no puede ser sinónimo de superar: “pasar –a la fuerza, el límite. Pasar el límite de lo interrumpido y de lo ininterrumpido. Ni completitud ni incompletitud. Ni conclusión ni suspensión, sino el pasaje que se demanda”¹⁴⁷.

El paso que es el sentido *pasa* por el tocar. Por tocar los límites. Esta afirmación, que hallaremos por doquier en la obra de Nancy, es uno de sus grandes *leit motivs*. Las obras de arte, como los cuerpos¹⁴⁸, invitan a ser tocadas porque sólo así, gracias a ese tacto, es como entramos en relación con ellas, con ellos. Y la relación, como venimos insistiendo, es lo que configura –no nos salimos de la *figuración*– el ser-con: “alcanzarse, tocarse, es tocar el límite en que el ser mismo, el ser-en-común, nos oculta unos a otros, y ocultándonos, retirándonos del otro ante el otro, nos expone a él”¹⁴⁹. El arte toca el límite: no lo sobrepasa, pues significaría tender hacia lo infinito, pero tampoco se conforma con verse confinado en un espacio de finitud. Por eso, por lo que respecta a esto último, hablar de arte en términos de belleza, fijar para él un ideal, el de lo bello, implica reducirlo al del libre acuerdo entre la sensibilidad y el entendimiento, la fórmula elegida por Kant para designar la belleza. El arte no puede conformarse con lo bello porque éste, según el filósofo alemán, proporciona unidad, la de un placer controlable y la de la comunidad que lo siente; y, por supuesto, la del propio Sujeto que lo experimenta y que encuentra en lo Bello de las obras de arte el modo como se presentan por analogía la libertad y la moralidad¹⁵⁰. La belleza es la Idea que vertebraba el sistema kantiano, a diferencia de lo que ocurrirá en el idealismo, que confiará tan

¹⁴⁶ Nancy, Jean-Luc: *Les Muses*, op. cit., p. 67.

¹⁴⁷ Nancy, Jean-Luc: *Demande*, op. cit., p. 13.

¹⁴⁸ “Ahora bien, lo que el tocar toca es el límite: el límite del otro –del otro cuerpo, dado que el otro es el otro cuerpo, es decir lo impenetrable”. Nancy, Jean-Luc: «La comunidad afrontada», en Blanchot, Maurice: *La comunidad inconfesable*, op. cit., p. 51.

¹⁴⁹ Nancy, Jean-Luc: *La communauté désœuvrée*, op. cit., p. 166.

¹⁵⁰ Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *L’Absolu littéraire*, op. cit., p. 45.

elevada misión a la política o al Estado¹⁵¹. En resumen, lo bello une. Estamos, o más bien seguimos, en el territorio de la identidad, de la mieidad, de lo Uno. Y de la mostración de la auto-constitución de lo Uno¹⁵². “La época es en efecto [...] la de la exigencia de la *unidad* incondicionada. La *Crítica* lo ha separado todo –lo empírico y lo ideal, lo teórico y lo práctico–, pero al mismo tiempo *requiere* con la misma fuerza una nueva producción de la unidad. A partir de Kant lo Uno no es nada simple ni tan previsto”¹⁵³. La filosofía kantiana, en especial la de la tercera *Crítica* es, a ojos de Nancy, una búsqueda de un Uno “que no adviene esencialmente”, que no se confunde con una producción ni con un concepto. Sin duda, no se encontrará en su idea de “belleza” la posibilidad de esta suerte de unión sin unidad. A dicha idea se le pueden asociar estas palabras: “la belleza es ese resto de la religión estética que se mantiene en el arte, que se mantiene como arte –separado, absoluto. La belleza tan vacía como engalanada con el «velo» que cubre la recolección de la vida divina. En verdad, la belleza se confunde con este velo: las obras no son más que aquello que se muestra, sin interioridad presente”¹⁵⁴.

6. Lo sublime y el goce

Así pues, en lo bello se muestra lo limitado, lo finito, y por eso esta idea es cómplice de una metafísica, la de la subjetividad, que ha tendido a hacer sinónimos a la bella, la bondad y la verdad. Al sujeto de la belleza se le pueden y se le deben atribuir las propiedades del Ser (identidad, inmutabilidad, permanencia...), incluida la universalidad, pues como se sabe lo bello instituye una comunidad de espectadores unidos por experimentar un mismo sentimiento ante la contemplación de un objeto –lo considerado *bello*– que les permite emitir un juicio sobre el mismo que presupone y exige su carácter universal. Pero este *sensus communis*, que como puede apreciarse también es resultado de un proceso de autoconstitución, no es el único sujeto que se desliza en el pensamiento estético de Kant. Hay otro: el sujeto “de lo sublime”, sujeto de la *e-moción*, por tanto del tránsito, del pasar: de la no coincidencia consigo mismo

¹⁵¹ Ibidem, p. 50.

¹⁵² Cfr. Nancy, Jean-Luc: *Le discours de la syncope I. Logodaedalus*, op. cit., p. 65.

¹⁵³ Jean-Luc Nancy, «La joie d'Hypérion», op. cit., p. 179.

¹⁵⁴ Nancy, Jean-Luc: *Le poids d'une pensée*, op. cit., p. 52.

porque en él no hay un “mismo” que no resulte alterado por ese movimiento por el cual ese sujeto se expone¹⁵⁵.

En realidad, estos dos sujetos, si se nos permite esta expresión, no son contrapuestos. Nancy se afana en demostrar que uno, el de la belleza, anuncia al otro, el de lo sublime, o, dicho de otro modo, que ya en lo bello hay algo sublime. Tal vez sea por su ubicación, a medio camino entre el sentimiento de agrado y el de lo sublime, lo cierto es que “lo bello quizás no es sino una formación intermedia, inaprehensible, imposible de fijar –salvo como un límite, una frontera, un lugar de equivocidad (aunque puede que también de intercambio) entre lo agradable y lo sublime”¹⁵⁶. Tocar lo bello significa situarse en ese umbral anterior a la descomposición del sujeto, a su emoción, en donde no obstante ya se está produciendo tal destitución. Sin duda, este concepto de belleza no concuerda con el clásico. Es más, puede incluso decirse que Nancy está “sublimando” lo bello sin salirse, sin embargo, de la lectura de Kant. Habría, en resumen, dos clases de belleza, al igual que había, recordémoslo, dos tipos de *mimesis* y, también, dos formas de sublimidad:

Se trata, tal vez, de dos formas de lo sublime, cuya diferencia llegaría hasta la oposición:

Existe lo sublime del arte, aquel sublime que va de Kant a Benjamin y desde ahí llega incluso a nosotros. Su significado es: sentir el desvanecimiento de lo sensible, tocar el extremo de la presentación, el límite en donde se abre el afuera de la presentación y estar entregado a esta ofrenda.

Y existe la sublimidad divina, ésa con la que Hegel pretende caracterizar el momento judío de la religión. Es, pues, la presencia de Dios en cuanto que aniquila lo sensible. La venida de Dios reduce el fenómeno a nada. Aquí lo sublime ya no está en aquel extremo de la presentación que la transforma en ofrenda; está en una presencia que arruina toda presentación y toda representación. Ya no es el gesto de la ofrenda; es la imposición de la gloria. Ya no es el límite de las formas y de las figuras; es la luz que disuelve lo visible [...].

Entre la cosa del arte sublime y la cosa sublime de lo divino, existiría esta ínfima (¿y a su vez sublime?) diferencia que discurriría entre una presentación límite y una presencia desnuda: de ahí que cada una pueda ofrecer a la otra, pero que sea imposible confundir a la una en la otra.¹⁵⁷

Así como la belleza del límite y del umbral conduce a “lo sublime del arte”, lo “sublime de lo divino” no se explica sin una belleza como “resto de la religión estética”.

¹⁵⁵ Cfr. Nancy, Jean-Luc: «L’offrande sublime», op. cit., p. 63.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 49.

¹⁵⁷ Nancy, Jean-Luc: *Des lieux divins* suivi de *Calcul du poète*, op. cit., pp. 24-25.

En este último caso no hay presentación que no sea representación; en el primero, no hay presentación distinta a la del tocar¹⁵⁸. Un tocar, hay que añadir, que hace posible la presentación por cuanto esta es fundamentalmente una exposición sincopada: “lo sublime es, por tanto, el lugar de la dislocación –expresión contradictoria que marca que ese lugar mismo está dislocado. Lo sublime sincopa el principio mismo de toda presentación”¹⁵⁹. Y es este tocar, además, la fuente de un placer que aleja definitivamente la belleza como unidad de lo sublime como unión¹⁶⁰. Para ello, es necesario ir más allá del placer, superando la belleza entendida como aquello que place desinteresadamente. Allí, en ese más allá, hallaremos un placer muy diferente, en primer lugar porque es un placer anterior al placer final, el de la descarga (*Endlust*), de Freud: el *Vorlust* o placer preliminar¹⁶¹. Para este autor, la descripción de este placer inacabado que abre un espacio de tensión e indeterminación supuso un verdadero quebradero de cabeza, explica Nancy. De hecho, los escritos freudianos adolecen de una escasa elaboración y desarrollo de tal placer, que se va configurando “no como satisfacción, como saciedad, saturación y/o rebajamiento de las tensiones, sino como intensificación o como renovación de un *conatus*. La satisfacción o la descarga están del lado de la igualación, de la neutralización y de lo idéntico. La tensión está del lado de la diferencia que no se iguala consigo misma”¹⁶². En algún otro escrito, Nancy equipara la persistencia en el ser spinoziano con una “producción de la forma” –o, recordémoslo, la “forma formándose”–, lo que lleva inopinadamente los pensamientos de Freud y de Spinoza hacia el ámbito de la Estética¹⁶³. Pero este placer remite, además de a Freud, a

¹⁵⁸ Hölderlin sería, según Nancy, un caso muy particular en el que los dos sublimes tenderían a confundirse. Para ello ha sido necesario previamente reelaborar la noción de *lo divino*, que “comprende la idea kantiana de lo sublime, la de la presentación de la imposibilidad de la presentación del Uno. Pero no se contenta con comprenderla: lo divino ya no es un juicio de la subjetividad sobre su propia insuficiencia; es esta insuficiencia (y este exceso). En un sentido, la presenta entonces; pero en otro sentido opera una retirada [*retrait*] de la presencia en el seno mismo de lo que Kant denominaba «presentación negativa»” [en Jean-Luc Nancy, «La joie d'Hypérion», op. cit., p. 188.]. Como puede apreciarse, no llega a producirse la fusión o confusión entre las dos sublimidades. Hölderlin es pionero en la radicalización de lo sublime kantiano, liberándolo de las ambigüedades que lo atenazan en el interior del Sistema kantiano.

¹⁵⁹ Nancy, Jean-Luc: *Le discours de la syncope I. Logodaedalus*, op. cit., p. 117.

¹⁶⁰ “La unión es asunto de lo sublime, al igual que la unidad lo es de lo bello. Ahora bien, la unión es la obra de la imaginación (al igual que la unidad es su producto): une el concepto y la intuición, la sensibilidad y el entendimiento, lo diverso y lo idéntico. En lo sublime, la imaginación no toca a sus productos, sino a su operación –y, de esta manera, a su límite”. En, Nancy, Jean-Luc: «L'offrande sublime», op. cit., p. 57. Se podría añadir a esta reflexión que en lo sublime hay un tocar, también, los *proprios* límites. Lo sublime toca, le toca a uno o, como se dice coloquialmente, “te deja tocado”, en todos los sentidos que pueda tener esta expresión.

¹⁶¹ Nancy, Jean-Luc: «La imagen: Mímesis & Méthexis», op. cit., p. 12.

¹⁶² Nancy, Jean-Luc: *La pensée dérobée*, op. cit., p. 79.

¹⁶³ Van Reeth, Adèle y Nancy, Jean-Luc: *La jouissance*, París, Éditions Plon, 2014, p. 50. En esta misma obra, al hilo de esta proximidad entre el *conatus* y el *Vorlust*, hallamos la siguiente sugerencia: “Spinoza está lejos de hacer un elogio del goce sexual, pero su pensamiento del deseo de ser en un impulso

Aristóteles. Cuando al comienzo de la *Poética* el filósofo griego señala que los hombres encuentran placer en la *mimesis* porque gracias a ésta reconocen lo que ya sabían, lo que está poniendo de manifiesto es que la situación de partida de la *mimesis* –que siempre se da como *methexis* para Nancy, recordemos– es la de un cierto extrañamiento de ese sujeto que imita sin modelo y que a través de esa imitación obtiene un sentimiento que refuerza la conciencia de su no-identidad¹⁶⁴.

El placer del que venimos hablando siguiendo a Nancy se caracteriza entonces por su carácter relacional y por su disolución de la identidad. Acabamos de señalar unos cuantos autores que podrían tomarse por precedentes de esta idea. Ahora bien, lo decisivo en este punto del análisis de Nancy es que considera a Kant su verdadero iniciador. En un texto muy esclarecedor, «Système du plaisir (kantien) (*avec post-scriptum freudien*)», el filósofo francés localiza en la obra kantiana un placer que, “sin ser efecto de una representación, no es otra cosa que esta misma representación relacionándose consigo misma por una «causalidad interna (final)». [...] El placer es siempre el goce [*jouissance*] de sí de una representación, es decir, de un «estado del espíritu» conforme a su pura forma”¹⁶⁵. El placer atraviesa toda la obra del alemán, ya sea un placer entendido como finalidad o como un placer que se precede a sí mismo; está presente en todo ejercicio de la razón como esa fuerza que consigue el acuerdo y la conservación de aquélla. Pero hay, nos dice Nancy, un peligro en ese placer: allí el sujeto no hace pie, se desestabiliza, motivo por el cual la filosofía kantiana “reprime”¹⁶⁶ ese principio básico para el Sistema.

El arte, en cambio, no rehúye tal placer; es más, lo busca, para tocarlo: “este *tocar* es su esencia. Su hacer es un placer [*plaire*]: ni *poiesis*, ni *praxis*, sino todavía un «hacer» diferente, que mezclaría con los otros la *aisthesis* y su doble entelequia”¹⁶⁷. Y es un toque en el que se entremezcla el placer y el displacer, el dolor. Es bien conocido que el sentimiento de lo sublime kantiano se caracteriza por aunar ambas sensaciones. También el *Vorlust* freudiano tenía tanto de placentero como de insoportable. Por todo ello no resulta extraño que, finalmente, Nancy privilegie de alguna manera el

infinitamente renovado de correspondencia con el propio infinito, con el exceso que el hombre puede encontrar en él, tiene algo destacadamente sexual, incluso si el propio Spinoza no lo percibe” [Ibidem, p. 19]. La propuesta de una lectura freudiana de Spinoza debería ponerse en relación con esa otra antes mencionada, la de “una lectura, o una reescritura «spinozista»– de *Ser y tiempo*”. Se trata en los tres casos, el del *conatus*, el *Vorlust* y el *Mitsein*, de un pensamiento de la relación como una infinitud –que no un infinito, pues no contempla superación o resolución alguna– y como una exposición originaria: en definitiva, son tres autores –Spinoza, Freud Heidegger–, que de manera más o menos nítida apuntan hacia el *con*.

¹⁶⁴ Cfr. Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: «Scène», op. cit., p. 32.

¹⁶⁵ Nancy, Jean-Luc: *La pensée dérobée*, op. cit., p. 71.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 77.

¹⁶⁷ Nancy, Jean-Luc: *Le Sens du monde*, op. cit., p. 205.

sentimiento de placer/dolor de lo sublime frente al placer vinculado a la estética de la belleza. “Me parece que el placer corresponde más bien a lo que en Kant se denomina lo agradable, a lo que reenvía a mí en cuanto sujeto: el placer me place, es decir, que conviene a algo en mí. Mientras, el gozo [*joie*] más bien traslada fuera de mí, hacia otra cosa”¹⁶⁸. Como puede comprobarse, el último paso que falta para culminar la operación es identificar lo sublime kantiano con el goce, y éste con un deseo ilimitado.

Podemos, ahora, sí, volver a una afirmación que contenía todo un programa para la filosofía futura: “superar el romanticismo es pensar rigurosamente el in-finito, es decir, su constitución finita, plural, heterogénea”. Ahora ya sabemos lo que antes apenas intuíamos: que este infinito actual, “aquel por el cual una existencia finita accede, en cuanto finita, a lo infinito de un sentido o de un valor que es su sentido o su valor más propio”¹⁶⁹, es el exceso hacia el que apunta lo sublime, el desborde que implica el goce. Es el *trop*: exceso, demasía, desbordamiento... y ante todo gran figura de lo común por cuanto rompe la delimitación de las identidades, abriéndolas al *con*:

El dolor y el placer no son otra cosa que una conversión de cantidad en calidad, consistiendo ambas en un pasaje al “demasiado” [*trop*]. De las gradaciones y desnivelaciones de lo desagradable o de lo agradable se bascula hacia lo absoluto de un fuera-de-gradación, de un sin-medida-común. Por eso dolor y placer son insoportables y se juntan como paralelas, en el infinito. Su diferencia consiste en que el dolor se repele a sí mismo, se rechaza –en esto el dolor revela “demasiado”–, mientras que el placer se desea a sí mismo, se excita a un “plus” –excitación que lo revela “demasiado”. [...]

¹⁶⁸ Van Reeth, Adèle y Nancy, Jean-Luc: *La jouissance*, op. cit., p. 16. No resulta fácil conciliar esta afirmación con otras en las que Nancy sostiene que “en el placer también, a poco que no sea buscado ni pensado ni recibido como «satisfacción» normativa, el sujeto se desborda” [en Nancy, Jean-Luc: *Le plaisir au dessin*, op. cit., p. 27]. Es evidente que lo último sólo puede mantenerse si previamente se ha hecho una distinción entre, al menos, dos tipos de placer. No todo placer desborda, es evidente; el que lo consigue es el que realmente interesa a Nancy y es el que coincide con lo sublime kantiano, con el *Vorlust* freudiano o con el mismo goce lacaniano. ¿Por qué entonces mantener la ambigüedad del término “placer” y no optar por cualquiera de esos términos? Tal vez eso forme parte de la estrategia de Nancy de mantener términos de la tradición metafísica, vaciándolos de su significado habitual y resignificándolos. Es el reproche que, como vimos, le dirige Derrida por su insistencia en seguir empleando “*partage*”; o “comunidad”. Sin embargo, es evidente que este gesto, que se presta a esas y a otras críticas, consigue introducir una tensión en aquellos términos, en los que en adelante conviven, en (com)partición, sentidos diferentes y hasta opuestos.

Quizás todas estas dificultades lo sean menos si acudimos a la contraposición que existe en castellano entre el “goce” y el “gozo”. El primer término es el que se ha empleado para verter la “*jouissance*” del psicoanálisis. Pone el foco principalmente en el descentramiento del sujeto que acontece cuando se goza. Mientras, el “gozo” es también un tipo de placer pero dependiente siempre de un objeto externo al sujeto. La dialéctica objeto-sujeto está a salvo en el “gozo”; en el “goce”, en cambio, asistimos a la borradura de los límites entre ambos.

¹⁶⁹ Nancy, Jean-Luc: *La création du monde ou la mondialisation*, op. cit., p. 45.

Es demasiado para un “mismo”, para una identidad, para un sujeto, para una medida. La plenitud muestra su verdad: la imposibilidad de su justa medida, lo que se debe a que, de hecho, las medidas del “sí” nunca han sido dadas, y no pueden serlo.¹⁷⁰

7. *Sensus communis*

Estamos a punto de llegar al corazón de nuestra argumentación; casi, si se nos permite la expresión, lo tocamos. Pero antes de hacerlo es preciso recordar, con Nancy, que *sublime* procede de “*sublimitas*: lo que se mantiene justo debajo del límite, lo que lo toca (pensando el límite como la altura, como la altura absoluta)”¹⁷¹. Es este toque, este tocar, el que ahora nos interesa. No sólo a nosotros. Uno de los primeros en llamar la atención sobre él ha sido Derrida. Con unas palabras que sin duda Nancy suscribiría, Derrida afirma que “nunca se toca otra cosa que un límite”¹⁷². El “tocar”, el gran motivo nancyniano para este filósofo, lleva entonces asociada inevitablemente la idea del límite, que a su vez remite a ese esfuerzo (*¿conatus?*) permanente por sobrepasarlo, por excederlo (*Trop*). “El exceso en cuestión es justo el de lo intocable, el de un inaccesible más allá, más allá de un límite el mismo intocable que, sin embargo, «la filosofía ha tocado»”¹⁷³. Derrida sugiere que el motivo del “tocar” hace su presencia en el *corpus* de Nancy en el periodo 1985-1991, del que él destaca dos trabajos: *L'expérience de la liberté* y «L'offrande sublime». Es decir, ese “tocar” tendría que ver, en primer lugar, con la libertad, pero también con lo sublime. Indudablemente, Kant es la referencia común a ambos trabajos –más evidente en el segundo, es cierto, pues en el primero el protagonismo se lo llevan Heidegger y, en menor medida, Schelling–. El empeño de la imaginación por tocar el límite sería así el punto de partida de lo sublime kantiano; su enlace con la Idea de libertad sería su punto de llegada:

[Al] sentir su “propia impotencia”, la imaginación *toca* entonces su impotencia. La imaginación encuentra aquello que ella *no puede*: lo imposible. La imaginación contacta con lo que resta como lo imposible para ella. Encuentra así lo que ella *no puede* encontrar, accede, como tal, a lo inaccesible como tal, lo alcanza, cae, en lo alto, sobre lo que no puede tocar, y en ese punto ella, la imaginación, *se toca*, vamos a verlo, *se siente* (impotente) allí donde toca (tangencialmente) lo que ella no puede alcanzar o tocar: el punto o la línea, el

¹⁷⁰ Nancy, Jean-Luc: *Trop. Jean-Luc Nancy avec François Martin et Rodolphe Burger*, op. cit., p. 30.

¹⁷¹ Nancy, Jean-Luc: «L'offrande sublime», op. cit., p. 62.

¹⁷² Derrida, Jacques: *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, op. cit., p. 121.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 123.

límite inconsistente, insubstancial, aquí, allí, desde aquí hasta donde ella ya no puede tocar. La imaginación alcanza un límite [...] tiende entonces hacia lo que no *se puede tender sin que se tienda hacia ella*, y sin que sea tocada incluso. [...] La imaginación se toca, en un movimiento de retirado o de re-pliegue, en el momento de tocar lo intocable. Confinar sin confinarse ella misma.¹⁷⁴

Es decir, la imaginación siente en sí misma la experiencia del tocar; experimenta ese sentir por el cual pierde. Queriendo tocar lo otro, acaba por tocarse a sí misma. Todo tocar, en definitiva, es un tocarse. Derrida recuerda en este punto una expresión tomada de *Corpus*: “*se toucher toi*”. En el encuentro con la alteridad reside el proceso de la reflexividad. Los fenomenólogos insistieron prolijamente en esta idea: el tocar es una experiencia privilegiada porque en ella el “yo”, que corría el peligro del encapsulamiento, al tocar es tocado. Kant sería, según esto, el iniciador de este pensamiento que, en la lectura que proponen Derrida y Nancy, cuarteo la delimitación entre la identidad y la alteridad. En otras palabras, el sujeto que experimenta lo sublime es aquél que al tocar el límite se diluye; mejor dicho, sale de sí mismo: se expone. Por eso es un sujeto gozoso, un sujeto del goce. Y también por eso, sólo este sujeto, el de lo sublime, se abre a la pluralidad, a lo común sin identidad(es). Ahí radica el auténtico *sensus communis* kantiano, no en la analítica de lo bello, como una lectura ortodoxa lo situaría, sino en la de lo sublime.

Sostener esto es, tal vez, ir más lejos de lo que va el propio Nancy, quien por cierto no presta mucha atención a este elemento de la filosofía de Kant, el *sensus communis*, probablemente por la razón que acabamos de exponer –su dependencia de una estética de lo bello–. Es, creemos, interesante traer a colación en este momento la lectura que hace Lyotard del *sensus communis* porque en ella se transparenta la búsqueda por encontrar *otro* sujeto, aunque en su caso no se resuelve en una profundización en el *con*. Lyotard plantea en estos términos el “problema”, como él lo denomina: “estando el placer estético desvinculado de toda universalidad, tanto del saber como de la voluntad, encontrar el principio que legitima la pretensión a la universalidad incluida a priori en este juicio, siempre singular”¹⁷⁵. En otros términos, el *sensus communis* es resultado de la búsqueda de un principio de universalidad en el ámbito de la máxima

¹⁷⁴ *Id.*, p. 124.

¹⁷⁵ Lyotard, Jean-François: «*Sensus communis*, le sujet à l'état naissant», en *Cahiers Confrontation* n° 20, op cit., p. 175. Es significativo que este texto de Lyotard fuese el elegido para ser incluido en el volumen de *Cahier Confrontation* al que en alguna ocasión nos hemos referido y que llevaba por título *Après le sujet qui vient*. Nancy, recordémoslo, fue el coordinador del volumen.

subjetividad, el estético. Todo juicio estético es subjetivo, al proceder de una sensación de placer desinteresada particular y sin posibilidad de enlace con un concepto, pero debe aspirar a alcanzar universalidad. Por ello Kant, en el §40 de la *Crítica del juicio* y en otros pasajes propone como *a priori* del juicio estético una comunidad de sensibilidad que conlleva que el placer ante la contemplación de lo bello requiera la aquiescencia de los demás sujetos.

Lo relevante de la propuesta de Lyotard es que sitúa en el *sensus communis* la constitución de una verdadera subjetividad no trascendental –como es el el Yo pienso (*Ich denke*) de la apercepción–, ni tampoco antropológica. Se trata de un “previo-Yo, un pre-cogito, de la síntesis interfacultativa fluctuante”¹⁷⁶ que es, y esto es lo decisivo, común. El *Yo pienso*, añade Lyotard, sólo es posible tras el juego entre facultades, que es lo universalmente comunicable. ¿Es propiamente esta comunidad un sujeto? No, más bien es el “sujeto en estado naciente” del que habla el título del artículo. Esto supone al menos ir más lejos de la lectura habitual del *sensus communis* kantiano, que lo considera un mero principio subjetivo, resultado de la síntesis del *sensus communis* de Vico y del procedente de la propia tradición alemana¹⁷⁷, o de otras más recientes, como la de Luc Ferry o la de Roberto Esposito. Este último, si bien considera que “el sujeto del mundo estético es el Nosotros”, y que habría en la obra kantiana una subjetividad que “se retira, se sustrae, huye de sí misma”¹⁷⁸, no sitúa a ninguno de ambos en el *sensus communis*. Luc Ferry, es bien sabido, representa a aquellos que desde el ámbito francés atacan sin remilgos a quienes reivindican la “diferencia” y critican la metafísica de la identidad. Cuando reflexiona sobre el “sentido común” kantiano, el objeto de su ataque es Lyotard y su interpretación de la *Crítica del juicio*, por considerar que el énfasis que pone en aquel concepto es el índice de un deseo de acabar con la noción de “consenso” clave para el pensamiento político, por ejemplo. La intersubjetividad del *sensus communis* en la lectura lyotardiana configura un espacio disensual, de diferendos, en el que es prácticamente imposible llegar a acuerdos. La comunidad del *sentido común* sería así una comunidad entendida como horizonte de posibilidad siempre diferido, obviando que existen consensos empíricos constatables. Y añade: “creo, por el contrario, que es en el caso de lo sublime, y esto porque justamente de lo que se trata allí es de la cuestión de lo «impresentable», de lo que «desborda» toda representación, en donde Kant profundiza hasta sus últimas consecuencias el proyecto,

¹⁷⁶ Ibidem, p. 177.

¹⁷⁷ Cfr. Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y método* (trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Aparicio), Salamanca, Sígueme, 2003, pp. 48-78, especialmente la pág. 76.

¹⁷⁸ Esposito, Roberto: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op. cit., p. 128 y 130.

no de esbozar una filosofía de la diferencia, sino de articular esta diferencia (lo que escapa a la representación) con las Ideas concebidas como principios de la reflexión”¹⁷⁹.

También Lyotard había profundizado en la idea de que en lo sublime lo que está en juego es lo impresentable, pero siempre mediado por una reflexión sobre la posibilidad de presentar este impresentable, algo que, evidentemente, no encaja en los esquemas de Ferry. Ahora bien, Lyotard fue rotundo en su negativa a considerar un *sensus communis* para el caso de lo sublime: “el sentimiento sublime no es el sentimiento moral, sino que exige la «aptitud» en tomar un «interés» puro hacia la ley. Y es a partir de esta presuposición como se argumenta el rechazo de reconocerle al sentimiento sublime una «compartibilidad» análoga a la del gusto. No existe «*sensus communis*» sublime porque lo sublime necesita de la mediación del sentimiento moral y porque éste es un concepto de la razón (la libertad como causalidad absoluta) sentido subjetivamente *a priori*”¹⁸⁰. Kant probablemente estaría de acuerdo. Y, sin embargo, a pesar de las palabras de Lyotard, Ferry y Esposito, según Nancy algo hay en lo sublime que remite a lo común.

En el diálogo que mantiene con Adèle Van Reeth y que da lugar al libro *La jouissance*, en un momento dado la primera hace la siguiente observación: “el goce, ¿no sólo carecería de sujeto definido, sino que sería el signo de una pertenencia a una comunidad, a algo que sobrepasa al sujeto y que hace que nos unamos a ello? Estamos casi en la experiencia kantiana de lo bello, que atestigua un sentido común compartido por todo el mundo. El gozo sería el lugar de tal sentido común, de una sensibilidad común”¹⁸¹. Nancy no contesta de inmediato. Comienza su respuesta con una reflexión sobre la relación, sobre el hecho de que el goce implica una relación de uno consigo mismo que permite que éste se exceda y, así, desde la exterioridad, se dé aquélla. Aparentemente, Nancy no ha recogido el guante de su interlocutora. Nada comenta respecto a si la experiencia del goce podría vincularse con el *sensus communis* kantiano. Sin embargo, al responder a la siguiente pregunta, el filósofo parece traer a colación eso que había quedado olvidado en su anterior intervención. Así, de improviso, Nancy se pregunta “si la dimensión del sentido común, que usted evocaba en su pregunta, no es un asunto fundamental del goce, entendido en el sentido amplio del término, y no sólo

¹⁷⁹ Ferry, Luc: *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, París, Bernard Grasset, 1991, p. 136.

¹⁸⁰ Lyotard, Jean-François: *Leçons sur l'analytique du sublime*, París, Galilée, 1990, p. 274.

¹⁸¹ Van Reeth, Adèle y Nancy, Jean-Luc: *La jouissance*, op. cit., p. 32.

en su sentido sexual. Pues el sentido común del goce sexual no quiere decir forzosamente goce simultáneo, en el sentido del orgasmo”¹⁸².

Así pues, si existe algo así como un sentido común, éste no puede quedar reducido a una esfera determinada –la sexualidad, pero también la Estética, o la política, a la que estuvo vinculado el *common sens* de la filosofía británica¹⁸³, por ejemplo–. El goce es la exterioridad que permite la relación, es la “transinmanencia” por la cual un sujeto es siempre y ante todo un *con* los demás sujetos, todos ellos seres *singulares plurales*. Y el goce, como venimos analizando, en la obra de Nancy tiene que ver también con ese tocar el límite que sucede en la experiencia de lo sublime. Se comprende entonces mejor cómo lee este autor el *sensus communis* kantiano. A través de éste no se constituye una subjetividad determinada; tampoco es el modo en el que ésta se presenta. Hay, empero, presentación; mejor dicho, lo que hay es un darse –*es gibt*– de la sensibilidad: “lo que Kant quería decir al hablar de la «pretensión a la universalidad» del juicio estético conduce a decir esto: el arte está consagrado a la comunicación de la sensibilidad, o más precisamente, a una sensibilidad comunicándose por sí misma, por su valor o su *sentido* propio, y no por sus valores de información sensorial, es decir, por eso que nosotros hemos denominado *sensualidad*. El arte es sensualidad comunicada”¹⁸⁴. Esto es el sentido común: lo sentido *en* común. Y, como se expuso en el segundo capítulo, lo que hay en común es el hecho de ser en común: el *con*. Por tanto, el arte es siempre una mostración de(l) sentido. Podría pensarse que Nancy privilegia este ámbito frente a otros como la política, la religión o la ética. Pero en todos ellos siempre está operando un mismo pensamiento de la *aisthesis*, de esa sensibilidad comunicada que caracteriza nuestro modo de ser.

Quisiera terminar este epígrafe y este capítulo con una extensa cita tomada de *Trop*. En ella Nancy vuelve a esa “pretensión a la universalidad” del juicio de gusto. Por si no había quedado que lo que está ahí en juego no es otra cosa que el *con*, el filósofo hace esta reflexión, en la que aparecen prácticamente todas las figuras de lo común que hemos analizado en esta parte de nuestra investigación.

Tal vez sea posible comprender la “pretensión” de la que hablo (que manifiestamente es tanto ambición excesiva como pre-tensión, tensión a la vez tensada y mantenida al borde del afuera) con ayuda de la que encontramos en Kant. Como sabemos, este afirma que el juicio de gusto “pretende la universalidad”. En semejante juicio, pretendo que todos estén en

¹⁸² Ibidem, p. 36.

¹⁸³ Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y método*, op. cit., p. 57.

¹⁸⁴ Nancy, Jean-Luc: *Le plaisir au dessin*, op. cit., p. 73.

disposición de juzgar como “bello” lo que yo juzgo “bello”. Pero esto no significa que yo plantee por anticipación infundada que tendría que ser así como todo ha de suceder. Supone que por derecho esto no debe ser imposible, incluso si está excluido por completo en lo real. Esta no-imposibilidad significa que en el juicio “es bello” está en juego una aserción de la que todos podemos compartir la... pretensión, justamente: es decir, que es legítimo e incluso necesario (a condición de examinar esta necesidad muy particular) querer, desear y pretender un estado de forma que comunica a todos un placer universal, no limitándose a complacer a uno o a otro (tal como es el juicio sobre lo agradable). Un placer, es decir, como he dicho anteriormente, una intensificación de ser que se requiere a sí misma [...] y que, en este caso, debe ser universal, es decir, en la que un ser de todos, para todos, llega a “gustarse”. No se trata de complacernos unos a otros, sino de encontrar placer juntos en una misma intensificación, **que debe por tanto ser así una intensificación de nuestro ser-juntos**. Se trata de complacerse con una tensión que tiende hacia sí misma y que permanece como tensión: tal es la “pre-tensión” [...].

Esta pretensión significa que en nosotros, en todos nosotros, la tensión ya está ahí, ya dada, que hace que tendamos hacia la posibilidad de un placer común a todos. Pero si determinamos más de cerca la naturaleza del placer, hallaremos que la intensificación de un ser es también, necesariamente, lo que lo acuerda con el ser o con la existencia en general, y lo que hace sensible tal acuerdo: en otras palabras, el placer es la sensibilidad de un sentido del ser. **El placer es goce ontológico**, por decirlo de modo llano.

Que el goce ontológico no esté dado sino que sea algo siempre pretendido –al mismo tiempo reivindicado y tendido antes de sí mismo–, esto pertenece al propio ser, si el ser o el existir no es en modo alguno un contenido dado, dispuesto y disponible, sino un movimiento, el trazado de una ex-posición como ex-istencia. No “el ser”, sino *ser* –el verbo, de acuerdo con la enseñanza de Heidegger– *forma* en el sentido fuerte del término la inversión y la exposición de “el ser” como materia o sustancia, contenido, ser-puesto [être-posé].

No quisiera que estas notas pareciesen obedecer a una deriva incontrolada hacia una metafísica que no tendría nada que hacer aquí: por el contrario, es a condición de tener presente que no se trata aquí más que de sensibilidad, de “sentir el sentido”, incluso del “sentir” en cuanto que el “sentido” no está en ninguna otra parte; por el contrario, por tanto, hay que mantener que **la “estética” no puede ser pensada si no está dotada de este alcance o de esta pretensión ontológica**. Que no se trata en definitiva de producir una forma común del ser común, sino siempre únicamente de pretenderlo [prétendre], esto puede comprenderse sin que me detenga en ello.¹⁸⁵

¹⁸⁵ Nancy, Jean-Luc: *Trop. Jean-Luc Nancy avec François Martin et Rodolphe Burger*, op. cit., p. 66. [Las negritas son mías, J.M.]

CONCLUSIONES

A modo de conclusión

Esta investigación comenzaba con un interrogante convertido, de la mano de Jean-Luc Nancy, en una tarea para la filosofía venidera: “¿qué es ser-con?”. O lo que es lo mismo, ¿cómo pensar el ser desde una posición *plural* que no sea la de la filosofía de la identidad? La pregunta, como se indicó en su momento, tímidamente esbozada en la tradición del pensamiento occidental, encuentra su formulación más clara en Heidegger. Clara, sí, pero también incompleta. De aquí que sea el propio Nancy quien tras señalar esta insuficiencia tanto en el planteamiento heideggeriano como en el de la filosofía en su conjunto, tome como hilo conductor de toda su obra el análisis exhaustivo de esta cuestión, la del ser-con o, simplemente, la del *con*. Pues bien, ahora que nuestro estudio llega a su fin es el momento de unir aquella interrogación con otra que hallamos en uno de los principales trabajos sobre Estética escritos por este autor. En *Las Musas* observa Nancy lo siguiente: “pero la cuestión, llamémosla «ontológica» de la unidad de esta pluralidad no se ha planteado. O bien la unidad está presupuesta como una vaga unidad de subsunción, el «arte» en general, o bien la pluralidad es recibida sin que se interrogué su régimen propio, el *singular plural* del arte, de las artes”¹. La unidad a la que se refiere el filósofo es la de las artes, la de estas singularidades que se reúnen bajo esa única denominación, “Arte”. Pero el cómo se da este paso de lo múltiple a la unidad, la eterna pregunta de la filosofía, sigue siendo, también en el arte, una incógnita. El pensamiento estético y, por ende, el filosófico, no ha acertado a detallar qué tipo de relación mantiene ese todo con sus partes, dando por supuesto que existe una especie de principio o de esencia denominada “arte” presente en aquellas manifestaciones que catalogamos de “artísticas”. Tal “vaga unidad de subsunción”, como la denomina Nancy, es un reducto de la metafísica sustancialista occidental que, no obstante, se empeña en no desaparecer. Cuando un espectador contempla una obra y se pregunta quejosamente en voz alta si “esto es arte”, está aludiendo precisamente a esa pretendida esencia de lo artístico, vigente en occidente durante siglos y vinculada a nociones como la de “belleza”, “representación” o “mimesis”. Parece, en definitiva, como si el “Dios ha muerto” de Nietzsche no hubiese llegado al ámbito de la Estética.

¹ Nancy, Jean-Luc: *Les Muses*, op. cit., p. 13.

Se objetará, probablemente, que las grandes teorías estéticas del siglo XX sí se hicieron eco de este pensamiento del fin nietzscheano. Piénsese, si no, en los textos de Adorno, en los de Heidegger o en los de Derrida, por mencionar a tres de las más conocidas. Pero como bien apunta Nancy, Adorno sigue pensando el arte en términos dialécticos –la pluralidad debe conducir y reconciliarse (esto es, añadimos, anularse) en la unidad–, mientras que Heidegger acaba por jerarquizar las artes y por colocar en el lugar de privilegio, y modelo para las demás, a la poesía, por ser el arte del lenguaje. En el caso de Derrida lo insuficiente de su planteamiento, tan sugerente y post-metafísico por otra parte, radica en que no accede a esa dimensión plural del arte. Esto es, si bien deconstruye la esencia de lo que se considera “Arte”, obvia que lo que tiene que venir después es una unidad –“unión”, diría Nancy– compatible con la pluralidad, un oxímoron con el que él evitó enfrentarse. Lo más relevante de estos planteamientos, sobre todo de los dos primeros, es que son un índice de lo que el pensamiento estético aún no ha podido superar. Me refiero, por supuesto, a la herencia del romanticismo. Dice Nancy en el mismo texto:

“Técnica” es una regla para un fin. Cuando el fin es in-finito, la regla debe conformarse a él. En un sentido, en esto se resume el pensamiento sobre el arte desde el romanticismo –desde la infinitización de los fines del hombre. El romanticismo del «Arte» –del arte absoluto o total– consiste en hipostasiar el Fin Infinito (la Poesía, el Fragmento, o el *Gesamtkunstwerk*). Como resultado, la técnica se disuelve allí en la forma del «genio». Superar el romanticismo es pensar rigurosamente lo in-finito, es decir, su constitución finita, plural, heterogénea. La finitud no es la privación, sino la afirmación in-finita de lo que sin cesar *toca* a su fin: un *sentido* diferente de la existencia y, por esto, un sentido diferente de la “técnica”².

Así pues, si en verdad la superación del romanticismo sigue estando en el debe de la Estética, al menos contamos, gracias a Nancy, con unas cuantas indicaciones que nos van a acompañar en esa travesía aún incierta. Una vez más, el episodio siguiente al del romanticismo, con sus Absolutos y sus operaciones dialécticas, debe ser el de pensar “la esencia singular plural del arte”. El punto de partida no puede ser otro que el de la dilucidación de lo que sea tal “singular plural”, lo que nos aboca inevitablemente a adentrarnos en el dominio de la ontología; una ontología, la de Nancy, de raíces heideggerianas, con lo que esto implica de replanteamiento y crítica de la obra de Heidegger. A lo largo de esta tesis se ha defendido que para pensar el arte *desde* Nancy,

² Ibidem, p. 67.

es necesario habérselas con su noción de su “singular plural” y, por tanto, con los textos del filósofo alemán. Esto es lo que se hizo en el primer capítulo, en el que se puso de relieve que, en efecto, el filósofo francés se mide con Heidegger para evitar sus extravíos y profundizar en el pensamiento del *con*.

Aunque a la lectura de Nancy se le puede hacer alguna objeción por haber dejado de lado algunos escritos muy significativos de Heidegger, lo cierto es que no se puede negar que su obra recoge el testigo de este autor y ofrece un desarrollo del *Mitsein* sin parangón en la escena filosófica de los últimos cuarenta años. Esto de por sí ya es sumamente relevante. Pero para lo que nos ocupa, para la Estética, lo es más si cabe por cuanto proporciona los mimbres con los que fabricar un pensamiento sobre el arte inédito partiendo de esa idea del *con*. Y es que si la ontología del ser-con conduce, como se ha expuesto, a un nuevo pensamiento de la “relación”, no ya como categoría sino como existencial, el arte permite visualizar mejor que cualquier otra “esfera de lo común” lo que está ahí en juego. Por cierto, este privilegio concedido al arte puede parecer en un primer momento sospechoso. ¿No conduce a una inversión del conocido tópico filosófico que tanto molesta a Nancy, “todo es político”, trocado en adelante por un “todo es arte” o “todo es Estética”? Lejos, creemos, de la intención de este pensador sostener algo así como una estetización de todos ámbitos de la existencia humana. Más bien de lo que se trata es de tomar el arte como la mejor ilustración de lo que es una singularidad –lo así llamado “arte”– en la que coexisten, siendo-con, las pluralidades que son cada una de “las artes”: cine, fotografía, danza, música, teatro, pintura...

En otras palabras, en la filosofía de Jean-Luc Nancy la respuesta a cómo ha de ser esa superación del romanticismo, esto es, el pensamiento de una finitud in-finita, ni absoluta ni dialectizable, problema por tanto que trasciende lo estético, la proporciona el arte. Y no lo hace definiendo *qué es* el arte, sino *mostrando* lo que es: esa pluralidad singular. De ahí que la reflexión sobre el arte no sea una dimensión más de la obra de Nancy. Es, como esperamos haber demostrado, el espacio que mejor ilustra el *con*. “En un sentido, hay aquí un privilegio del arte. Pero es el privilegio de un indicio, que muestra y que toca, que muestra tocando. No es el privilegio de una revelación superior”³. Evidentemente, quien dice arte dice en este caso “Estética”, es decir, una disposición de los cuerpos en el espacio sensible y una percepción de los mismos, percepción que tiene lugar, ya lo sabemos, mediante el tacto. De eso enseguida nos

³ Ibidem, p. 65.

ocuparemos. Fijémonos antes en la articulación entre las diferentes artes porque sólo desde ahí puede comprenderse cómo es la unión a la que dan lugar:

Todas las artes tienen en común el conjunto de los rasgos esenciales del arte –así, el trance, el ausentarse del sentido, la “forma” en cuanto “fondo”, etc.– pero [...] simultáneamente cada una de ellas intensifica por su cuenta uno de estos rasgos. Cada uno es por tanto privilegiado en un aspecto concreto, pero no lo es de manera tal que introduzca una jerarquía. La danza intensifica el trance, la poesía intensifica en ausentarse del sentido, la pintura intensifica la presencia, la escultura el tocar, la música la penetración, etc. Pero de este modo las artes se diferencian de manera tan contrastada que se tocan al mismo tiempo en sus bordes y resuenan unas en las otras.⁴

Esto es, cada arte tiene *en común* con las demás el albergar los mismos rasgos, si bien la mayor o menor presencia de éstos varíe, dando así lugar a las singularidades. Es así como Nancy nos invita a pensar la pintura, o la fotografía, o el cine: como una intensificación de la “presencia”, o del ausentarse del sentido, o del tocar, etc. Ese o eso común se muestra en todas ellas pero el modo diferente en que se produce da lugar a una *figura* distinta, llamada entonces danza, cine, música... Esta especie de nuevo sistema de las artes sólo llega a comprenderse en todo su alcance si se piensa en analogía con el *cuerpo*, “es decir una singularidad absoluta de *sentido*, en todos los sentidos de la palabra (y de esta manera cuerpo sin órganos: sin funciones y sin fines). Singularidad de una estructura de componentes coordinados a la vez y por todas partes expuestos a una exterioridad y a una disparidad irreductibles, hasta la exclusión mutua”⁵. En el segundo capítulo se indagó en esta noción, la del cuerpo, con todas las figuras que lleva asociadas. Ya entonces se dijo que el pensamiento de lo corporal entrañaba determinada responsabilidad. Lo que el cuerpo y sus figuras ponen de manifiesto es la existencia de una cierta dimensión ética vinculada en este caso con el sentir. El cuerpo es la sede de los sentidos [*sens*], pero también del sentido [*sens*] o significación. Por consiguiente, no hay un cuidado del cuerpo que no implique una interpretación. Tal es una de las grandes aportaciones de este filósofo, que en cierta obra lanzaba esta pregunta “a la «hermenéutica» del arte”: “¿cómo asegura esa hermenéutica la aprehensión de un *sentido* que ya no sea en modo alguno un sentido que «se siente» [*sensé* –de pronunciación parecida a “*censé*”, “supuesto”, como *ese*

⁴ Monnier, Mathilde y Nancy, Jean-Luc: *Allitérations. Conversations sur la danse*, París, Galilée, 2005, p. 62.

⁵ Nancy, Jean-Luc: *Les Muses*, op. cit., p. 167.

sentido] como dado o prestado por ella al arte, sino el sentido *de* el arte *junto a* el arte mismo?”⁶.

La única manera que tiene esa hermenéutica de acercarse a una obra, al arte, es, si se nos permite la expresión, sintiendo su sentido. Esto es todo lo contrario a un captar su significado. Éste no puede ser apropiado, pues no es ninguna clase de propiedad; sólo puede ser sentido como el singular plural de los sentidos. En una ocasión Nancy empleó una expresión que, pese a que es del todo feliz por ensamblar dos “figuras de lo común”, prácticamente no ha vuelto a asomar por su obra. En *Être singulier pluriel* habla este autor del “problema del *sens-avec*”, del “sentido-con”⁷, dando a entender que no puede comprenderse el sentido si no es desde ese *con*, como tampoco, a la inversa, puede captarse el alcance de la ontología del *con* si no es pensando las acepciones del *sentido* (sensorial o sensitiva, direccional, significativa). Por eso se puso de relieve en el segundo capítulo cómo en la obra de Nancy la ontología está férreamente anclada en una Estética, la del sentir, que entraña una responsabilidad ética o/y hermenéutica hacia el sentido, y que nos sitúa en la “esfera del ser-en-común” –otras, recordémoslo, son el pensamiento, el amor o saber, aunque la lista no acaba aquí– privilegiada: la del arte. Quizás ello se daba a que el “con”, el “sentido” y el “cuerpo” son las grandes cuestiones del arte, pero también de la Teoría del arte y de la Estética. Esto explica el creciente interés del filósofo hacia estos dominios, como demuestran sus abundantes comentarios a obras de pintores, cineastas, videoartistas, etc., lo que no quiere decir, como hemos manifestado a lo largo de nuestro estudio en varias ocasiones, que pueda localizarse un punto de su trayectoria a partir del cual las cuestiones estéticas hayan hecho su irrupción. Por el contrario, toda su filosofía, incluyendo los tempranos estudios de los años 60 sobre la “representación” en Hegel, están transidos de estética, no sólo porque aborden los clásicos problemas de esta disciplina filosófica, comenzando por el de la propia distinción *Darstellung* / *Vorstellung*, sino porque en cualquiera de los casos, ya sea el objeto de su reflexión el Estado de Hegel, el imperativo kantiano, la “escritura” lacaniana o el *Mitsein* heideggeriano, el marco desde el que se aborda tales cuestiones es el de ese “sentido-con”. Por eso la meditación sobre el arte tenía que ser el destino natural de esta filosofía, la de Nancy. Y por eso son sus escritos sobre esta materia una herramienta indispensable para adentrarse en la obra de este autor. ¿Hay acaso una manera mejor de comprender cómo se disponen los cuerpos, cómo *son-con*, que a través de la danza? “La danza le proporciona [al

⁶ Nancy, Jean-Luc: *À l'écoute*, op. cit., p. 64.

⁷ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 91 [nota].

pensamiento] en cierto modo su lugar privilegiado porque hace que actúe [*la fait jouer*] por sí mismo teniendo únicamente al cuerpo por ejecución y por obra. El cuerpo en cuanto transido por un incorporal. El cuerpo en cuanto lugar de pasaje, desorganizado y reorganizado de manera diferente”⁸.

¿Y qué es lo que está así dispuesto? Las partes de ese cuerpo, lo que quiere decir mucho más que la suma de los miembros. El cuerpo es la unión de esas singularidades a las que llamamos boca, oídos, piel. Cada una remite a un común que las señala como pertenecientes a un cuerpo, sin que por ello puedan ser consideradas sus propiedades. No hay *un* cuerpo como unidad de esa multiplicidad, y sí, en cambio, como la relación entre esas singularidades. Sería vano proponer un acercamiento biologicista o antropológico a esta noción del cuerpo. En todo caso, lo peculiar de este filósofo es que cada parte del cuerpo es tomada como una figura de esa relación, el *con*. La boca es *con* el corazón, y éste *con* las manos. Y todos estos órganos remiten, además, a los sentidos, no como si fuesen su sede, como vimos que se apresura a puntualizar Nancy, sino porque en cada uno de ellos resuena como tal sentido ese *con* que tienen –lo único– en común. Sin duda puede calificarse a esta manera de pensar de ontológica, siempre y cuando se añada que para este filósofo no hay ontología sin Estética ni Estética sin ontología. Pensar el *con* –la relación ontológica– implica pensar el *sentido*: dando la vuelta a la expresión de Nancy, el “con-sentido”⁹.

En cada parte, órgano o sentido, está presente el cuerpo, *el* sentido. Esa es la única esencia que cabe en esta ontología, en esta Estética: la del singular plural. De ahí que pueda afirmarse que toda singularidad es a la vez plural; en ella están presentes las demás, resonando como esa voz que se deja escuchar de un extremo a otro del cuerpo, convertido así en el escenario teatral, en *proskénion*, en el que “los cuerpos parlantes tienen un habla corporal”¹⁰. Así, con esta boca que emite una voz, tiene lugar, *es gibt*, la ex-posición de los cuerpos. Una apertura infinita, esto es, que impide que un proceso, que todo proceso, concluya, se cierre, dando lugar, por ejemplo a la figura del Absoluto o a cualquier otra clase de Figura. Gracias a esta reflexión sobre la ligazón entre teatro y escena, y entre ésta y la voz de los cuerpos que la ocupan, comienza a superarse el pensamiento romántico. Es mucho, pero no suficiente. Hay que saber, en segundo lugar, qué hacer con esa voz emitida. La respuesta más evidente es la de que no puede

⁸ Monnier, Mathilde y Nancy, Jean-Luc: *Allitérations. Conversations sur la danse*, op. cit., pp. 61-62.

⁹ Este “con-sentido” podría oponerse a toda ética basada en el consentimiento como sujeción la ley. Es el planteamiento ético que deconstruye y critica Derrida en *Prejugés*, por ejemplo, y también el propio Nancy. Lo que así se enfrentan son dos modos de con-sentir.

¹⁰ Nancy, Jean-Luc: «Corps-théâtre», en Nancy, Jean-Luc: *Demande. Littérature et philosophie*, op. cit., p. 233.

hacerse con ella otra cosa que escucharla. Pero, ¿qué es escuchar? “La escucha es musical ya que es la música la que se escucha a sí misma. Vuelve en sí, se evoca, vuelve a sentirse como la resonancia misma: una relación consigo desprovista, despojada de cualquier *yoidad* o de cualquier *ipseidad*. [...] Música es el arte de hacer volver en cada tiempo el afuera del tiempo, en cada momento, el comienzo que se escucha comenzar y recomenzar”¹¹.

Dejar resonar la voz, apreciar el plural que está en su origen, que es su origen: ése es el mandato imperativo de la filosofía de Jean-Luc Nancy, que puede adoptar ésa y otras formulaciones como aquella de “mantener el abandono del ser”. Al fin y al cabo, el ser abandonado es ese ser que se piensa como “ser singular plural”. Y esto implica, lo acabamos de ver, mantenerlo alejado de la “yoidad” y de la “ipseidad”, dos impedimentos para acceder al *con*, pues éste sólo es capaz de concebir una identidad habitada, ocupada, por una alteridad extraña e intrusa. No hay “yo” que no sea un extraño. Sucede como con las fotografías, que aquello que captan lo metamorfosean en una alteridad “tan alterada como tan próxima nos resulta”¹². El arte fotográfico da testimonio de esta presencia siempre en huida, ocultándose. Y muestra al sujeto como un otro, como un nos-otros. Algo, pues, debe ausentarse para que haya presentación¹³. Nada parece estar más alejado de esta idea que la concepción tradicional de la “representación” con la que occidente quiso pensar su arte, al menos hasta comienzos del siglo XX. La filosofía de Nancy asume la herencia de esta “quiebra” de la representación, ignorada por Heidegger y a la que quiere dar por superada mediante un pensamiento del arte que ya estaba en ciernes en el romanticismo y en Kant. ¿Qué otra cosa si no es el concepto de “lo sublime”? No obstante, el esfuerzo por representarlo corrobora la dificultad de la empresa de pensar radicalmente el “fin del arte”, trasunto de la muerte de dios. Ya lo advirtió Nietzsche: el fin de la divinidad no puede implicar su sustitución por no se sabe qué otra clase de entidad. Hay que mantener este espacio vacío, en suspenso. Y es esa nada de la que toma su sentido este pensamiento. Lo sublime no puede representarse porque es la afirmación de la imposibilidad de la representación. Lo que queda es entonces la mera presentación, que no tiene, por cierto, nada de estatismo, ya que es movilidad, tránsito, un ir y venir:

¹¹ Nancy, Jean-Luc: «¿Cómo se escucha la música?», en Nancy, Jean-Luc: *La partición de las artes* (trad. de Cristina Rodríguez Marciel), Valencia, Pre-textos, 2013, p. 285

¹² Nancy, Jean-Luc: «Nous autres», op. cit., p. 8.

¹³ “Allí donde la pintura trabaja en una representación (con el fin de constituir una presencia en una verdad), la fotografía se entrega a una suspensión: ella inmoviliza una ausencia, la retirada de una presencia. He aquí –dispone– lo que ya no es ni está y lo que ya no será ni estará”, Nancy, Jean-Luc: «Tráfico/cliqueo» (trad. de Isidro Herrera), en *Desobra* nº 1 (2002), Madrid, Arena Libros, p. 6.

el del sentido. En cierto modo, tiene que ver con el tiempo que retorna una y otra vez, siendo así como se representa, si es que sigue siendo posible hablar de “representación”: “después de todo, eso quiere decir *cine*: movimiento continuo; no representación de toda movilidad, sino movilidad como esencia de la presencia y presencia como *venida*, *venida* y *pasaje*”¹⁴.

Llegamos así a la que considero que es la aportación más valiosa de la filosofía de Jean-Luc Nancy: su análisis de conceptos del pensamiento estético clásico, releídos desde el pensamiento del *con*. Lo que de esta operación resulta es una transformación de tales nociones en “figuras”, en el sentido que Nancy da a este término y que tienen que ver más con un proceso in-finito, la figuración, que con la delimitación de una Figura idéntica a esos entes superiores que pueblan la tradición metafísica (Dios, Ser, Uno, Sujeto...). Cada una de estas figuras remite a las demás, no al modo del juego de huellas derridiano¹⁵, sino porque su esencia, si aún puede emplearse esta palabra, está en lo que tienen en común: la relación. Así, pudo examinarse en el capítulo tercero y en el cuarto cómo Nancy tomaba la “poesía” romántica para conectarla con la ex-critura, la “*mimesis*” para pensarla conjuntamente a la “*methexis*” y, sobre todo, “lo sublime”, es decir, lo irrepresentable, con el “*sensus communis*” propio del juicio sobre la belleza. De esto último bebe toda la reflexión sobre las artes de este autor, quien no busca universalizar el juicio estético de lo sublime –algo inconcebible en la estética de Kant y en su gran lector Lyotard–, sino, partiendo de la constatación de la “quiebra de la representación”, mostrar que la finalidad que tienen en adelante las artes no puede ser otra que la de la presentación. Presentación no de lo irrepresentable, sino del *con*, que ciertamente no es re-presentable por la sencilla razón de que el régimen del ser-con es el de la presencia. Si, no obstante, seguimos hablando de “representación” cuando pensamos (en) el arte, tenemos que añadir, con Nancy, que no hay *mimesis* sin *methexis*, representación sin (com)partición: toda figuración se da en el espacio del *con*.

Figuras, o figuración, de lo común. “La figuración misma no puede ser simplemente reprobada. Pertenece también a la estructura. La doble cuestión crucial del en-común sería entonces: ¿cómo excluir sin figurar? Y ¿cómo figurar sin excluir? Excluir sin figurar es hacer justicia a la ausencia de fundamento, o de presuposición, del ser-en-

¹⁴ Nancy, Jean-Luc: *La evidencia del filme: el cine de Abbas Kiarostami* (trad. de Irene Antón y Gadea Cabanillas), Madrid, Errata Naturae, 2008, p. 48.

¹⁵ “El juego es el rompimiento de la presencia. La presencia de un elemento es siempre una referencia significativa y sustitutiva inscrita en un sistema de diferencias y el movimiento de una cadena”, Derrida, Jacques: *La escritura y la diferencia* (trad. de Patricio Peñalver), Barcelona, Anthropos, 1989, p. 400.

común. Figurar sin excluir es mantener la traza de la exterioridad”¹⁶. Doble pregunta que puede resumirse en una sola: ¿cómo pensar juntas, *con*, la finitud y la infinitud, la inmanencia y la trascendencia, la alteridad y la identidad? Apostando por una figuración que no acabe en Figura excluyente porque algo la interrumpe. Este elemento interruptor recibe en Nancy numerosas denominaciones, como se ha señalado a lo largo de esta investigación: síncope, ritmo, poesía. Por cierto, no está de más recordar, como se hizo en su momento, que la poesía no recibe en la obra de Nancy el mismo tratamiento que tiene en el romanticismo y en sus herederos. No es el arte superior; es, más bien, el elemento presente en cada arte y en cada obra de arte gracias al cual hay presentación. La poesía tiene que ver, pues, con un presentar posible a partir de una interrupción. Tal es la lógica de la literatura o el mito interrumpido: “mito desplegado hasta alcanzar lo interminable de su relato y su verdad según la cual, lejos de acabarse en la inacabable recitación, se *inacaba* en el acabamiento de cada relato”¹⁷.

¿Se habrá logrado así superar finalmente al romanticismo? Lejos de nuestro propósito el ofrecer una respuesta concluyente a una pregunta de semejante dimensión. Lo único que nos hemos propuesto ha sido exponer, con sus luces y alguna que otra sombra, la apuesta de un filósofo, Jean-Luc Nancy, por dar comienzo a un nuevo modo de pensar el arte desde una Estética ya no asentada en la metafísica occidental. Lo decisivo de esta visión es que depende de una concepción del ser basada en que “la relación del existente con su ser es la relación del *sentido*. [...] Ser es hacer sentido”¹⁸. Según esto, el arte, esfera del ser –del ser-con– es creación de sentido, pero creación no como *poeisis* (por tanto no es *poiesis mimetikê*), sino como *praxis* y *methexis*. *Praxis*, porque esta actividad no produce obra alguna, salvo el efecto que tiene en el agente; *methexis*, por cuanto en esta creación se manifiesta, se desvela, la esencia del ser como ser-con. *Praxis* y *methexis*: “sentido-con”. A partir de aquí se despliegan las grandes contribuciones de esta Estética: su demanda de una hermenéutica basada en el “tocar”, la concepción de la escritura como un “comunismo literario”, el hallazgo del universalismo de lo sublime en el *sensus communis* pensado como “goce”, por no hablar de toda esa constelación de figuras, unas presentes en los textos más “políticos”, otras en los “éticos” y, cómo no, en los “estéticos”, que ponen de relieve precisamente cómo en el caso de este filósofo estas etiquetas tienen poco fundamento, pues todas apuntan

¹⁶ Nancy, Jean-Luc: «La comparution», en Bailly, Jean-Christophe y Nancy, Jean-Luc: *La comparution*, op. cit., p. 104.

¹⁷ Nancy, Jean-Luc: *Demande. Littérature et philosophie*, op. cit., p. 12.

¹⁸ Nancy, Jean-Luc: *La pensée dérobée*, op. cit., p. 89.

hacia un mismo espacio, el de lo común. El arte, por eso, siempre pertenece a lo común, al *con*. Y, desde luego, al sentido¹⁹.

¹⁹ “No sé cómo decirlo de manera precisa. Yo, a menudo, tengo ganas de plantear preguntas respecto a cómo se distingue el mundo de las buenas y de las malas imágenes, o cómo se distingue entre las imágenes del arte y las que no pertenecen a él. Y llego a esta conclusión: **eso se siente**. Se siente que existe una intensidad que viene a tu encuentro, mientras que si miras una imagen de las revistas hay una llamada, que es la llamada de la publicidad, que no es intensa”, Nancy, Jean-Luc, Devisch, Ignaas, Ten Kate, Laurens y Van Rooden, Aukje: «On Dis-enclosure and Its Gesture, Adoration», en Devisch, Ignaas, Ten Kate, Laurens y Van Rooden, Aukje (eds.): *Re-treating Religion: Deconstructing Christianity with Jean-Luc Nancy*, Fordham University Press, 2012, p. 335. [Las negritas son mías, J.M. Aprovecho, además, para agradecer a Aukje van Rooden su gentileza al haberme proporcionado la referencia de esta espléndida cita]

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL*

a) Libros de Jean-Luc Nancy (únicamente los citados)

- *La remarque spéculative*, París, Galilée, 1973.
- *Le titre de la lettre* (con Philippe Lacoue-Labarthe), París, Galilée, 1973.
- *Le discours de la syncope I. Logodaedalus*, París, Aubier-Flammarion, 1976
- *L'Absolu littéraire* (con Philippe Lacoue-Labarthe), París, Seuil, 2012 [1978].
- *Ego sum*, París, Aubier-Flammarion, 1979.
- *Rejouer le politique* (con Philippe Lacoue-Labarthe, eds.), París, Galilée, 1981.
- *Les fins de l'homme* (con Philippe Lacoue-Labarthe, eds.), París, Galilée, 1981.
- *Le partage des voix*, París, Galilée, 1982.
 - *La partición de las voces* (trad. de Cristina Rodríguez y Jordi Massó), Madrid, Avarigani, 2013
- *L'impératif catégorique*, París, Flammarion, 1983.
- *Le retrait du politique* (con Philippe Lacoue-Labarthe, eds.), París, Galilée, 1983.
- *Hypnoses* (con Mikkel Borch-Jacobsen y Eric Michaud), París, Galilée, 1984.
- *La communauté désœuvrée*, París, Christian Bourgois, 2000 [1986].
- *L'oubli de la philosophie*, París, Galilée, 1986.
- *L'expérience de la liberté*, París, Galilée, 1988.
- *Une pensée finie*, París, Galilée, 1990.
- *La comparution* (con Jean-Christophe Bailly), París, Christian Bourgois, 2007 [1991].
- *Le mythe nazi* (con Philippe Lacoue-Labarthe), Ed. de l'Aube, La Tour d'Aigue, 1991.
- *Le poids d'une pensée*, Montréal-Grenoble, Le Griffon d'Argile-Presses Universitaires de Grenoble, 1991.
- *Corpus*, París, Métailié, París, 2000 [1992].
- *Le Sens du monde*, París, Galilée, 1993.
- *Nium* (con François Martin), Valence, Erba, 1994.
- *Les Muses*, París, Galilée, 2001 [1994].
- *Être singulier pluriel*, París, Galilée, 1996.
- *Des lieux divins suivi de Calcul du poète*, Mauvezin, T.E.R., 1997.
- *Hegel. L'inquiétude du négatif*, París, Hachette, 1997.

* En este apartado únicamente se recogen los textos de Jean-Luc Nancy citados a lo largo del trabajo. Omito, pues, la referencia a los artículos, libros, capítulos, conferencias, etc. consultados, pues su inclusión haría que la bibliografía tuviese una extensión desmesurada.

- *Résistance de la poésie*, William Blake & Co/Art & Arts, Bordeaux, 1997.
- *Technique du présent: essai sur On Kawara*, Nouveau Musée/Institut (*Les Cahiers-Philosophie de l'art*, n°6), Villeurbanne, 1997.
- *Le portrait dans le décor*, Nouveau Musée/Institut (*Les Cahiers-Philosophie de l'art*, n°9), Villeurbanne, 1999.
- *Le Regard*, París, Galilée, 2000.
- *L'Intrus*, París, Galilée, 2010 [2000].
- *La pensée dérobée*, París, Galilée, 2001.
- *L'évidence du film/Abbas Kiarostami*, Yves Gevaert, Bruxelles, 2001.
- *La evidencia del filme: el cine de Abbas Kiarostami* (trad. de Irene Antón y Gadea Cabanillas), Madrid, Errata Naturae, 2008.
- *L'«il y a» du rapport sexuel*, París, Galilée, 2001.
- *La création du monde ou la mondialisation*, París, Galilée, 2002.
- *Transcription*, Ivry-sur-Seine, Le Crédac, 2002.
- *À l'écoute*, París, Galilée, 2002.
- *Nus sommes* (con Federico Ferrari), Bruselas, Yves Gevaert, 2002.
- *Au fond des images*, París, Galilée, 2003.
- *Coeur ardent/Cuore ardente* (con Claudio Parmiggiani), Mazzotta, Milan, 2003.
- *La Déclosion*, París, Galilée, 2005.
- *Allitérations. Conversations sur la danse* (con Mathilde Monnier), París, Galilée, 2005.
- *Sur le commerce des pensées*, París, Galilée, 2005.
- *Trop. Jean-Luc Nancy avec François Martin et Rodolphe Burger*, Montreal, Galerie de l'UQAM, 2006.
- *Le plaisir au dessin*, París, Galilée, 2009.
- *Vérité de la démocratie*, París, Galilée, 2008.
- *L'Adoration*, París, Galilée, 2010.
- *Identité. Fragments, franchises*, París, Galilée, 2010.
- *Politique et au-delà. Entretien avec Philip Armstrong et Jason E. Smith*, París, Galilée, 2011.
- *Maurice Blanchot. Passion politique*, París, Galilée, 2011.
- *L'Équivalence des catastrophes (Après Fukushima)*, París, Galilée, 2012.
- *La partición de las artes* (trad. de Cristina Rodríguez Marciel), Valencia, Pre-textos, 2013.
- *Scène* (con Philippe Lacoue-Labarthe), París, Christian Bourgois, 2013.

- *L'Autre portrait*, París, Galilée, 2014.
- *La jouissance* (con Adèle van Reeth), París, Éditions Plon, 2014.
- *La Communauté désavouée*, París, Galilée, 2014.
- *Demande. Littérature et poésie*. París, Galilée, 2015.
- *Banalité de Heidegger*, París, Galilée, 2015.

b) artículos y capítulos de libros

- «Le ventriloque», en VV.AA.: *Mimesis des articulations*, París, Aubier-Flammarion, 1975.
- «La panique politique» (con Philippe Lacoue-Labarthe), en *Confrontations* n°2, 1979.
- «Monogrammes III», en *Digraphe* n°22-23 (1980).
- «Le peuple juif ne rêve pas» (con Philippe Lacoue-Labarthe), en *La psychanalyse est-elle une histoire juive ?* París, Seuil, 1981.
- «La voix libre de l'homme», en Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: *Les fins de l'homme*, París, Galilée, 1981.
- «La vérité impérative», en Michel, M.: *Pouvoir et vérité*, París, Cerf, 1981.
- «La joie d'Hypérion», en *Les Etudes philosophiques* n°2 (1983).
- «Dies irae», en VV.AA.: *La faculté de juger*, París, Ed. Minuit, 1985.
- «L'offrande sublime», en VV.AA.: *Du Sublime*, París, Belin, 1988.
- «L'Excrit», en *Po&sie* n° 47 (1988).
- «Le sens en commun», en *Autrement* n°102 (1988).
- «Présentation», en Cahiers Confrontation n° 20 (1989), *Après le sujet qui vient*.
- «Manque de rien», en VV.AA.: *Lacan avec les philosophes*, París, Albin Michel, 1991.
- «Le temps partagé», en *Traverses*, nouvelle série, n°1 (1992), Paris, Centre Georges Pompidou.
- «La douleur existe. Elle est injustifiable», en *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°195 (dic. 1995).
- «Autour de la notion de communauté littéraire», en *Tumultes* n°6 (1995), París, L'Harmattan.
- «Nécessité du sens», en Yves Bonnefoy. *Poésie, peinture, musique*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1995.
- «Cours, Sarah!», en *Les Cahiers du GRIF*, Hors-Série n° 3 (1997).

- «Thinking better of Capital. An Interview with Jean-Luc Nancy», en *Studies in practical philosophy*, vol. I, nº2 (1999), Boston, Humanities Press.
- «Jean-Luc Nancy. Entretien du 23 juin 2000», en Janicaud, Dominique: *Heidegger en France*, París, Albin Michel, 2001.
- «Désir de révolution», en *Lignes* nº 04 (2001).
- «La comunidad afrontada», en Blanchot, Maurice: *La comunidad inconfesable* (trad. de Isidro Herrera), Madrid, Arena, 2002.
- «Tráfico/cliqueo» (trad. de Isidro Herrera), en *Desobra* nº 1 (2002), Madrid, Arena Libros.
- «Is Everything Political? (a brief remark)», en *The New Centennial Review*, Vol. 2, nº 3 (2002).
- «Entretien avec Philippe Choulet», en *L'Animal* nº 14/15 (2003), Metz.
- «Fin du colloque», en Bident, Christophe y Vilar, Pierre (eds.): *Maurice Blanchot. Récits critiques*, Tours, Farrago, 2003.
- «Responsabilité – du sens à venir» (con Jacques Derrida), en Guibal, Francis y Martin, Jean-Clet: *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, París, Galilée, 2004.
- «Re-fa-mi-re-do-si-do-re-si-sol-sol», en Mallet, Marie-Louise: *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, París, Galilée, 2004.
- «Une pensée au partage des aux», en *Le Monde* (supplément Livres), 11 marzo 2005.
- «Nous autres», en *Po&sie* nº 111 (2005).
- «Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy», en *Rue Descartes* nº 52 (2006), CIPH, París.
- «Un commencement», en Lacoue-Labarthe, Philippe: *L'Allégorie*, París, Galilée, 2006.
- «Jacques Rancière et la métaphysique», en Cornu, Laurence y Vermeren, Patrice: *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, París, Horlieu, 2006.
- «La imagen: Mímesis & Méthexis» (trad. de Julián Santos), en *Escritura e Imagen* nº 2 (2006), Universidad Complutense de Madrid.
- «Prefazione all'edizione italiana», en Nancy, Jean-Luc: *Il ventriloquo* (trad. de Fulvio F. Palese), Besa, Nardò, 2006.
- «Il faut remettre l'homme dans un rapport infini avec lui-même», entrevista con Silvia Romani, en *Rivista di filosofia neo-scolastica*, XCIC-4, (octubre-diciembre 2007), Milán, Università cattolica del Sacro Cuore, 2007.
- «Ipso facto cogitans ac demens», en *Derrida pour les temps à venir*, París, Stock, 2007.
- «Hors tout», en *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PIF, 2007.

- «L'Être-avec de l'Être-là», en *Cahiers philosophiques* n° 111 (2007).
- «D'une "mimesis sans modèle"», en *L'Animal* n° 19/20 (2008), Metz.
- «Quelle(s) communauté(s) après l'effondrement du communisme et à l'heure du réveil des communautarismes?», en Truong, Nicolas (ed.): *Le Théâtre des idées. 50 penseurs pour comprendre le XXI^e siècle*, Paris, Flammarion, 2008.
- «Qu'avons-nous fait de la communauté ? Qu'avons-nous à faire de la communauté?» (con Gérard Benssusan), en *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg II* n° 24 (2008).
- «Démocratie finie et infinie», en VV.AA.: *Démocratie, dans quel état?*, Paris, La fabrique, 2009.
- «Postface», en Crowley, Martin: *L'Homme sans*, Paris, Lignes, 2009.
- «Conloquium», en Esposito, Roberto: *Communitas. Origen y destino de la comunidad* [trad. de Carlo Rodolfo Molinari], Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- «Récit, récitation, récitatif», en *Revue Europe* n° 973 (2010), Paris.
- «Philippe», en Rogozinski, Jacob: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l'impossible*, Paris, Ed. Lignes, 2010.
- «Communisme, le mot», en Badiou, Alain y Žižek, Slavoj: *L'idée du communisme*, Paris, Lignes, 2010.
- «Exégèse de l'art», en Cohen-Levinas, Danielle (ed.): *Le Souci de l'art chez Emmanuel Levinas*, Paris, Ed. Manucius, 2010.
- «Partición de Cristina» (trad. de Cristina de Peretti), en Rodríguez Marciel, Cristina: *Nancytropías. Topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy*, Madrid Dykinson, 2011.
- «Ser-con y democracia / Être-avec et démocratie», en *Revista pléyade* n° 7, vol. IV-n°1 (2011).
- «Marginalia», en Cariolato, Alfonso: *Le geste de Dieu*, La Transparence, 2011.
- «L'équivocité de l'amour», en Cohen-Levinas, Danielle: *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas. Études et interprétations*, Paris, Hermann, 2011.
- «Mit Sinn», en Elke Bippus, Elke, /Jörg Huber, Jötg y /Dorothea Richter, Dorothea: *Mit-Sein: Gemeinschaft - Ontologische Und Politische Perspektivierungen*, Springer Verlag, Viena, 2011.
- «Hors colloque», en Berkman, Gisèle y Cohen-Levinas, Danielle: *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Nantes, Cécile Defaut, 2012.
- «On Dis-enclosure and Its Gesture, Adoration» (con Ignaas Devisch, Laurens Ten Kate y Aukje Van Rooden), en Devisch, Ignaas, Ten Kate, Laurens y Van Rooden, Aukje (eds.):

Re-treating Religion: Deconstructing Christianity with Jean-Luc Nancy, Fordham University Press, 2012.

- «Reste inavouable. Entretien avec Mathilde Girard», en *Lignes* nº 43 (2014).
- «Discussion entre Étienne Balibar et Jean-Luc Nancy», en *Cahiers Maurice Blanchot* nº 3 (2014), Dijon, Les presses du réel.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

a) Textos sobre Jean-Luc Nancy

- Berkman, Gisèle y Cohen-Levinas, Danielle: *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Nantes, Cécile Defaut, 2012.
- Critchley, Simon: «Re-tracing the political: politics and community in the work of Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy», en Campbell, David y Dillon, Michael (eds.), *The political subject of violence*, Manchester University Press, 1999.
- Derrida, Jacques: *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, París, Galilée, 2000.
- Devisch, Ignaas, Ten Kate, Laurens y Van Rooden, Aukje (eds.): *Re-treating Religion: Deconstructing Christianity with Jean-Luc Nancy*, Fordham University Press, 2012.
- Fabbri, Lorenzo: «Philosophy as Chance: An Interview with Jean-Luc Nancy», en *Critical Inquiry* nº 33 (2007).
- Garrido, Juan Manuel: *Chances de la pensée. À partir de Jean-Luc Nancy*, París, Galilée, 2011.
- Guibal, Francis y Martin, Jean-Clet: *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, París, Galilée, 2004.
- Heikkilä, Martta: *At the limits of presentation, coming-into-presence and its aesthetic relevance in Jean-Luc Nancy's Philosophy* (tesis doctoral), Helsinki University Printing House, 2007.
- Hutchens, Benjamin: *Jean-Luc Nancy and the future of philosophy*, Bucks, Acumen, 2005.
- James, Ian: *The fragmentary demand – an introduction to the philosophy of Jean-Luc Nancy*, Stanford University Press, 2006.
- Kamuf, Peggy (ed.): *Paragraph*, vol. 16/2 (July 1993), *On the work of Jean-Luc Nancy*, Edinburgh University Press, 1993.

- Michaud, Ginette: *Cosa Volante. Le désir des arts dans la pensée de Jean-Luc Nancy*, París, Hermann, 2013.
- Nancy, Jean-Luc et alia: *Jean-Luc Nancy: arte, filosofía, política*, Buenos Aires, Prometeo, 2013.
- De Peretti, Cristina, Vidarte, Paco y Mora, Antoni (coords.): *Jean-Luc Nancy. El cuerpo como objeto de un nuevo pensamiento filosófico y político*, *Anthropos* nº 205 (2006).
- Perera Velamazán, Pablo: *¿En qué sentido hoy la filosofía piensa el sentido? La apertura de un nuevo espacio de pensamiento en Jean-Luc Nancy* (tesis doctoral), UNED, 2003.
- Perone, Ugo (ed.): *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Turín, Rosenberg & Sellier, 2012.
- Postel, Frédéric: «Entretien avec Jean-Luc Nancy», en *Cahiers philosophiques* nº 111 (2007), CNDP.
- Rampérez Alcolea, Fernando, Lévêque, Jean-Claude y Massó Castilla, Jordi (eds.): *Márgenes de Jean-Luc Nancy*, Madrid, Arena Libros, 2014.
- Rodríguez Marciel: *Nancyt(r)opías: Fragmentos de un espacio de participación y existencia. Topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy* (tesis doctoral), Madrid, UNED, 2009.
 - *Nancytropías. Topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy*, Madrid Dykinson, 2011.
 - «Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot: el reparto de lo inconfesable», en *Revista Escritura e Imagen* nº 8 (2012).
 - «Pensar “con” Jean-Luc Nancy», en De Peretti Peñaranda, Cristina y Rodríguez Marciel, Cristina: *Doce pensadores (y uno más) para el siglo XXI*, Madrid, Dykinson, 2013.
- Sáex Tajafuerce, Begonya: «Jean-Luc Nancy o la ontología desde/hacia el sentido», en Llevadot, Laura y Riba, Jordi: *Filosofías postmetafísicas. 20 años de filosofía francesa contemporánea*, Barcelona, UOC, 2012.
- Van Rooden: «La comunidad en obra. Jean-Luc Nancy en diálogo con Maurice Blanchot: un desacuerdo tácito», en *Revista pléyade* nº 7, vol. IV-nº1 (2011).
- VV.AA.: *Studies in Practical Philosophy*, vol.1, nº1 (1999), *The Question of Community – the practical philosophy of Jean-Luc Nancy*, Boston, Humanities Press.
- VV.AA.: *The New Centennial Review*, vol. 2, nº 3, (Fall 2002).
- VV.AA.: *L’Animal* nº 14/15 (2003), *Cahier Jean-Luc Nancy / Nu*, Metz.
- VV.AA.: *Spirale* nº 204 (sept-oct. 2005), Montreal.
- VV.AA.: *Revue Europe* nº 960 (2009), *Léon Chestov / Jean-Luc Nancy*, París.

- VV.AA.: Revista *Res Publica* vol. 17, nº 2 (2014), Universidad Complutense de Madrid.
- Walsh, James-Gilbert: «Broken Imperatives – the ethical dimensions of Nancy’s thought», en *Philosophy & Social Criticism*, vol. 26, nº2 (2000), Sage Publications, Thousand Oaks.

b) Otros textos

- Arendt, Hannah: *La condición humana* (trad. de Ramón Gil), Barcelona, Paidós, 2012.
- Asensi, Manuel: *Teoría literaria y deconstrucción*, Madrid, Arco Libros, 1990.
- Balibar, Etienne: *Spinoza et la politique*, París, PUF, 1996.
 - *La crainte des masses*, París, Galilée, 1997.
 - *La proposition de l’égaliberté*, París, PUF, 2010.
- Barthes, Roland: *Œuvres complètes* Vol. III, París, Seuil, 2002.
- Bataille, George: *Œuvres complètes* Vol. V, París, Gallimard, 1973.
 - *L’expérience intérieure*, París, PUF, 2011.
- De Benoist, Alain: «Communautariens vs libéraux», en *Krisis* nº 16 (1994).
- Blanchot, Maurice: *La comunidad inconfesable* (trad. de Isidro Herrera), Madrid, Arena, 2002.
 - *La amistad* (trad. de J.A. Doval Liz), Madrid, Trotta, 2007.
- De Bruyne, Paul y Gielen, Pascal. (eds.): *Community Art. The Politics of Trespassing*, Valiz, Amsterdam, 2009.
- Critchley, Simon: *Ethics - Politics – Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas, & Contemporary French Thought*, Londres, Verso, 2009.
- Delacampagne, Christian: «Six auteurs, une voix anonyme. Entretien autour de “Mimesis”».
- Deleuze, Gilles: *Lógica del sentido* (trad. de Miguel Morey), Barcelona, Paidós, 2005.
- Derrida, Jacques: *Positions*, París, Minuit, 1972.
 - «Il faut bien manger», en *Cahiers Confrontation* nº 20, 1989.
 - *La escritura y la diferencia* (trad. de Patricio Peñalver), Barcelona, Anthropos, 1989.
 - *Foi et savoir*, París, Seuil, 1996.
 - *Políticas de la amistad*. Seguido de *El oído de Heidegger* (trad. de Patricio Peñalver y Paco

- Vidarte), Madrid, Trotta, 1998.
- *Voyous*, París Galilée, 2003. [*Canallas. Dos ensayos sobre la razón* (trad. de Cristina de Peretti), Madrid, Trotta, 2005]
 - *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional* [trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti], Madrid, Trotta, 2003.
 - *Márgenes de la filosofía* (trad. de Carmen González Marín), Madrid, Cátedra, 2006.
 - *La diseminación* (trad. de José María Arancibia), Madrid, Fundamentos, 2007.
 - *Politique et amitié*, París, Galilée, 2011.
 - *Prejuzgados. Ante la ley* (trad. de Fernando Rampérez Alcolea y Jordi Massó Castilla), Madrid, Avarigani, 2012.
 - *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, París, Galilée, 2013.
 - Esposito, Roberto: *Immunitas: protección y negación de la vida* (trad. de Luciano Padilla), Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
 - *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (trad. de Carlo Rodolfo Molinari), Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
 - «Por una política de la inmanencia. Diálogo con Roberto Esposito», en Cereceda, Miguel y Velasco, Gonzalo (eds.): *Incomunidad. El pensamiento político de la comunidad, a partir de Roberto Esposito*, Madrid, Arena, 2011.
 - Didi-Huberman, George: *Pueblos expuestos, pueblos figurantes* (trad. de Horacio Pons), Buenos Aires, Manantial, 2014.
 - Ferry, Luc: *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, París, Bernard Grasset, 1991.
 - Foucault, Michel: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (trad. de Elsa Cecilia Frost), Madrid, Siglo XXI, 2006.
 - Fraser, Nancy: *Unruly practices: power, discourse and gender in contemporary social theory*, Cambridge, Polity Press, 1989.
 - Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y método* (trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Aparicio), Salamanca, Sígueme, 2003.
 - Galindo Hervás, Alfonso: *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Murcia, Res Publica, 2003.

- Gallo Reyzábal, Juan: «Presentación. La teoría del cuerpo subjetivo en la filosofía de Michel Henry», en Henry, Michel: *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Salamanca, Sígueme, 2007.
- Granel, Gérard: *Écrits logiques et politiques*, París, Galilée, 1990.
- *Études*, París, Galilée, 1995.
- Hardt, Michael y Saree, Makdisi: «Politique du langage», en *Multitudes* nº 55 (2014), *Politiques romantiques*.
- Hegel, Georg Wilhelm: *Fenomenología del espíritu* (trad. de Manuel Jiménez Redondo), Valencia, Pre-textos, 2006.
- *Filosofía del arte o Estética* (trad. de Domingo Hernández) Sánchez, Madrid, Abada, 2006.
- Heidegger, Martin: *Kant y el problema de la metafísica* (trad. de Gred Ibscher), México, FCE, 1986.
- *Nietzsche, vols. I y II* (trad. de Juan Luis Vermal), Destino, Barcelona, 2000.
- *Introducción a la filosofía* (trad. de Manuel Jiménez Redondo), Madrid, Cátedra, 2001.
- *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (trad. de Dina V. Picotti), Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 259.
- *Seminarios de Zollikon* (trad. de Ángel Xolocotzi), Morelia, 2007.
- *Principios metafísicos de la lógica* (trad. de Juan José García Norro), Madrid, Síntesis, 2007.
- *El origen de la obra de arte* (trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte), en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2008.
- *Ser y tiempo* (trad. de Jorge Eduardo Rivera), Madrid, Trotta, 2009, p. 135.
- *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, trad. de A. Carolina Merino, Buenos Aires, Biblos, 2010.
- Henry, Michel: *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Salamanca, Sígueme, 2007.
- Herrera, «La amistad negativa. El pensamiento de la discreción», en *Instantes y azares* nº 11 (2012).
- Husserl, Edmund: *Meditaciones cartesianas* (trad. de Mario A. Presas), Madrid, Tecnos, 1986.
- Jay, Martin: *Downcast Eyes. The denigration of vision in twentieth century French thought*, University of California Press, 1994.

- Kafka, Franz: *Obras Completas III. Narraciones y otros escritos* (trad. de A. Kovacsics, J. Parra Contreras y J.J. del Solar) Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 2003.
- Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura* (trad. de Pedro Ribas), Madrid, Taurus, 2005.
 - *Crítica del Juicio* (trad. de Manuel García Morente), Madrid, Tecnos, 2007.
- Kester, Grant H.: *The one and the many. Contemporary collaborative art un a global context*, Duke University Press, Durham / Londres, 2011.
- Kofman, Sarah: *Comment s'en sortir?*, París, Galilée, 1983.
 - *Mélancolie de l'art*, París, Galilée, 1985.
- Lacoue-Labarthe, Philippe: «Typographie», en VV.AA.: *Mimesis des articulations*, París, Aubier-Flammarion, 1975.
 - Lacoue-Labarthe, Philippe: *L'imitation des modernes. Typographies II*, París, Galilée, 1986.
 - *La fiction du politique*, París, Christian Bourgois, 1987.
 - «La réponse d'Ulysse», en *Cahiers Confrontation* nº 20, 1989.
 - Lacoue-Labarthe, Phillipe: «De l'éthique: à propos d'Antigone», en VV.AA.: *Lacan avec les philosophes*, París, Albin Michel, 1991.
 - Heidegger. *La politique du poème*, París, Galilée, 2002.
 - *La Vraie semblance*, París, Galilée, 2008
- Lefort, Claude: *L'Invention démocratique*, París, Fayard, 1981.
- Levinas, Emmanuel: *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro* (trad. de José Luis Pardo), Valencia, Pre-Textos, 2001.
 - «Entretien Levinas-Ricoeur», en Cohen-Levinas, D. y Trigano, S: *Emmanuel Levinas, philosophie et judaïsme*, París, In Press, 2002.
 - *De otro modo que ser* (trad. de Antonio Pintor Ramos), Salamanca, Sígueme, 2003.
 - *Totalidad e infinito* (trad. de Daniel E. Guilloit), Salamanca, Sígueme, 2006.
 - *De la existencia al existente* (trad. de Patricio Peñalver), Madrid, Arena, 2007.
- Leyra Soriano, Ana María: *Poética y Transfilosofía*, Madrid, Fundamentos, 1995.
 - *La mirada creadora. De la experiencia artística a la filosofía*, Madrid, Antígona, 2013.
- Lisse, Michel: *L'expérience de la lecture. I. La soumission*, París, Galilée, 1998.
- Lyotard, Jean-François: «Sensus communis, le sujet à l'état naissant», en *Cahiers Confrontation* nº 20 (1988).
 - *Leçons sur l'analytique du sublime*, París, Galilée, 1990.

- Marchart, Oliver: *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* [trad. Marta Delfina Álvarez], Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Massó Castilla, Jordi (con Cristina Rodríguez Marciel): «Presentación», en Nancy, Jean-Luc: *La partición de las voces*, Madrid, Avarigani, 2013.
 - «Las ontologías de lo común en la estética y en el arte actuales», en *Isegoría* nº 49 (2013), pp. 533-547.
 - «¿Utópica, aporética o indecible? Sobre política y deconstrucción », en *Pensamiento* vol. 71, nº 265 (2015), pp. 25-51.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Signos* (trad. de Caridad Martínez y Gabriel Oliver), Barcelona, Seix Barral, 1973.
- Moliner, María: *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1998.
- Morgan, Jessica (ed.): *Common Wealth*, Londres, Tate Publishing, 2003.
- Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*, Londres / New York, Verso, 1993.
- Naval, Concepción y Sison, Alejo José: «Las propuestas comunitaristas en América y en Europa», en *Arbor* CLXV, 652 (Abril 2000), pp. 589-611.
- Pardo Torio, José Luis: «La sociedad inconfesable. Ensayo sobre la falta de comunidad», en *Archipiélago* nº 49 (2001), pp. 29-40.
- Negri, Toni: *La fábrica de porcelana* (trad. de Susana Lauro), Barcelona, Paidós, 2008.
- Poddar, Sandhini: *Being Singular Plural. Moving images from India*, Guggenheim Foundation, Nueva York, 2010.
- Quintana, Idoia: *La exigencia de un habla plural. Literatura, pensamiento y comunidad en la obra de Maurice Blanchot* (tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid / Université Catholique de Louvain-la-Neuve, 2013.
- Racionero, Quintín y Perera, Pablo (eds.): *Pensar la comunidad*, Madrid, Dykinson, 2001.
- Rampérez, Fernando: *La quiebra de la representación. El arte de vanguardia y la estética moderna*, Madrid, Dykinson, 2004.
 - *A destiempo. Sobre Proust, filosofía, literatura y otros relatos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.
 - *Ensayo sobre distancia e incertidumbre* Madrid, Avarigani, 2015.
- Rancière, Jacques: *La haine de la démocratie*, París, La fabrique 2005.
- Raulet, Gérard y Vaysse, Jean-Marie (eds.): *Communauté et modernité*, París, L'Harmattan, 1995.

- Rilke, Rainer María: *Elegías de Duino. Los Sonetos a Orfeo* (trad. de Eustaquio Barjau), Madrid, Cátedra, 1987.
- Roma, Valentí (ed.): *La Comunidad Inconfesable*, Actar, Barcelona, 2009.
- Santos, Julián: *Círculos viciosos. En torno al pensamiento de Jacques Derrida sobre las artes*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- *Cuestiones de marco. Estética, política y deconstrucción*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014.
- Sartre, Jean-Paul: *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1979.
- Sontag, Susan: *Contra la interpretación* (trad. de Horacio Vázquez), Barcelona, Seix Barral, 1984.
- Sprinker, Michael (ed.): *Demarcaciones espectrales* (trad. de Marta Malo de Molina, Alberto Riesco y Raúl Sánchez Cedillo), Madrid, Akal, 2002.
- Van Rooden, Aukje: *L'Intrigue dénouée. Politique et littérature dans une communauté sans mythes*, Tilburg, 2010.
- Vidarte, Paco: *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2006.
- Villacañas Berlanga, José Luis: «Lo común en Kant. (Comentarios al margen del texto de Kersting)», en *Logos. Anales del seminario de metafísica* vol. 42 (2009), pp-89-104.
- VV.AA.: *Multitud singular. El arte de resistir*, MNCARS, 2009.
- VV.AA.: *Qu'est-ce qu'un peuple?*, París, La fabrique, 2013.

ANEXOS

RESUMEN

FIGURAS DE LO COMÚN EN EL PENSAMIENTO ESTÉTICO DE JEAN-LUC NANCY

Introducción

A mediados de los años 70 comienza una de las discusiones filosóficas más intensas de las últimas décadas. Su objeto no es otro que el concepto o la cuestión de “lo común” y, unido a éste, el de la comunidad. El debate, eminentemente político, quedaba circunscrito al ámbito anglosajón, en donde unos autores, los llamados “comunitaristas” (Charles Taylor, Michael Sandel o Michel Waltzer), recuperaron la figura de la comunidad aristotélica para acuñar un neo-comunitarismo enfrentado tanto al neoliberalismo imperante como a las posiciones neo-kantianas que dominaban los enfoques éticos y políticos del pensamiento contemporáneo. Mientras esto sucedía, dos filósofos franceses, Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot, entablaban a comienzos de la década siguiente un diálogo en el que se cuestionaba la posibilidad configurar una comunidad que no se definiese por fijar una identidad compartida por todos sus miembros. Para estos autores, en el mismo instante en el que se delimita un espacio de lo común a partir de determinados rasgos compartidos, se produce una exclusión de quien no se ajusta a ellos, considerado desde entonces como el extraño, el Otro o, incluso, el enemigo. Según ellos, y siguiendo a Bataille, lo único que pueden compartir los integrantes de una comunidad es, precisamente, la ausencia de una identidad común. Lo que esta conversación ponía de relieve es que pensar en el presente “lo común” implica meditar acerca de lo que puede unir a los sujetos que se consideran pertenecientes a una comunidad. Sin embargo, precisamente el debate político sobre la comunidad había obviado esa la reflexión sobre la esencia de ese “común” compartido por sus integrantes. En definitiva, previa a pregunta por los modos posibles de articulación de una comunidad o por la manera adecuada para resolver los conflictos ocasionados por su choque con los derechos individuales, debía ser la interrogación por el qué es la comunidad. Tal pregunta, que podría calificarse de “ontológica”, llevó a Jean-Luc Nancy a recuperar el concepto de *Mitsein* o ser-con esbozado por Heidegger en *Ser y tiempo*.

La filosofía de Nancy parte, pues, de esta ontología del ser-con, del *avec*, que se suma a otros planteamientos similares surgidos precisamente al hilo de la discusión entre aquél y Blanchot. Antoni Negri, Michael Hardt, Paolo Virno, Alain Badiou o Giorgio Agamben son algunos de los pensadores que han abordado la cuestión de la comunidad desde conceptos como el de “multitud”, el de “lo múltiple” o el de “comunidad”. Todos ellos han dirigido ocasionalmente su mirada al arte como creador de formas alternativas de comunidad en las que las identidades

dejan de ser fijas y permanentes para ser inestables y temporales, contribuyendo a crear formas de subjetividad difusas, en la que los tradicionales roles emisor-receptor, artista-público o activo-pasivo son cuestionados y hasta invertidos. Así es como el arte y la estética se han sentido atraídos por estas filosofías que actualizan la idea kantiana del *sensus communis*: la existencia de un sentido común que permite que los juicios emitidos al percibir la obra de arte trasciendan lo subjetivo y puedan alcanzar lo universal. Lo característico de numerosas propuestas artísticas de los últimos veinte años es que en ellas está presente la aspiración kantiana de creación de una comunidad de sensibilidad universal dotada de algún tipo de operatividad política. Muchos de estos artísticas y teóricos del arte han tomado la noción de “lo común” de Jean-Luc Nancy para analizar las posibles formas de comunidad a las que puede dar lugar la obra de arte. Sin embargo, aquel concepto es mucho más complejo de lo que podría parecer, lo que requiere una aclaración previa y, sobre todo, analizar de qué manera está presente en su pensamiento estético.

Objetivos

El objetivo de esta investigación es doble. Por un lado, pretende determinar el origen de la noción de “lo común” en la filosofía de Jean-Luc Nancy, concepto que posteriormente fue desplazado por el de “con” [*avec*]. Según sus propias palabras, fue Heidegger quien por primera vez asumió la tarea de pensar radicalmente una ontología de lo común, al considerar que uno de los modos de ser del Dasein o “existenciaros”, es el “*Mitsein*” [ser-con]. A juicio de Nancy, el filósofo alemán no llegó a desarrollar esta idea, que se vio contaminada por el concepto del “destino” común [Geschick] del pueblo alemán. Por este motivo, la filosofía tiene que acometer esta tarea, la de desarrollar una nueva ontología que se haga cargo del “con”. Pero además de Heidegger, otros pensadores son decisivos para explicar el interés de Nancy por la noción de “lo común”. En esta primera parte de este trabajo se rastrean esos antecedentes y se contrasta la lectura que hace Nancy de Heidegger con la de otros pensadores que también se han ocupado del *Mitsein*, para aclarar las raíces de la interpretación y mostrar su originalidad.

Por otra parte, este estudio también busca demostrar la importancia que este elemento, el de “lo común”, tiene en el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy. Aunque es constatable cómo en los últimos años el interés de este autor por el arte ha aumentado, los principales conceptos de su filosofía (“sentido”, “mundo”, “cuerpo”, “pensamiento”, “comunidad”...) enlazan con problemas tradicionales de la Estética, como son la belleza, la representación, la *mimesis* o la dialéctica entre subjetividad y objetividad del juicio estético. Si aquellos

conceptos, aquí denominados “figuras”, poseen un trasfondo ontológico –el de la ontología del “ser-con” o, simplemente, del *con-*, en buena lógica la manera de abordar esas cuestiones estéticas debe pasar por ese mismo territorio. Al fin y al cabo, es el propio Nancy quien recuerda que la Estética no puede ser pensada si no es a partir de esa “pretensión ontológica”. Esta es, pues, la razón que nos lleva a fijar como segundo objetivo el analizar qué tipo de Estética es la resultante de la “co-ontología” de Nancy. Los discursos que desde el dominio estético y desde la teoría de las artes han adoptado el pensamiento de este autor lo han hecho acríticamente, produciendo en muchos casos grandes dosis confusión. A esta circunstancia ha de sumarse el que la vertiente estética de su filosofía es probablemente la menos analizada, como prueba el hecho de que los textos más comentados dentro de este ámbito son aquellos en los que Nancy reflexiona sobre la obra de un artista (On Kawara, Tacita Dean, James Coleman), sobre un género (el retrato, la naturaleza muerta), un motivo artístico (la “Visitación”, el “noli me tangere”) o, cómo no, una de las artes (pintura, música, cine, fotografía), dejando de lado los que se enfrentan con los grandes pensadores de la Estética clásica (Kant, Hegel o los románticos, por ejemplo). La diferencia implica que mientras que el primer conjunto de escritos puede localizarse a partir de la década de los años 90 del pasado siglo, el otro grupo arranca dos décadas más atrás, coincidiendo con el interés que Nancy manifiesta por la “ontología del *con*”. De algún modo, lo que se pretende es conectar todos estos trabajos del filósofo para mostrar cómo en todos ellos late la idea de “lo común”.

Resultados / Conclusiones

El punto de arranque de esta tesis es el estudio del concepto de “lo común” o de *con*. Este análisis plantea desde el comienzo que tal noción procede de la lectura que Jean-Luc Nancy hace del *Mitsein* que Heidegger apunta en la primera parte de *Ser y tiempo* y que, según él, el filósofo alemán dejó sin desarrollar. Sin embargo, nuestro estudio muestra que, pese a las afirmaciones de Nancy, sí hay en la filosofía de Heidegger un planteamiento más ambicioso por lo que a este existenciario, el *Mitsein*, se refiere. Así, en los escritos coetáneos a su principal obra, Heidegger, olvidándose del vínculo que une a ese ser-con con el “destino historial” del pueblo alemán, se centra en la dilucidación de su carácter. Es así como resuelve que el *Mitsein* es por encima de cualquier otra consideración, relación, lo que da lugar a una nueva ontología relacional. Los rasgos que la caracterizan, como se explica en el primer capítulo, son por una parte su vinculación con el concepto heideggeriano de “verdad” –*aletheia*– y, por otro, la posibilidad de considerar que el cuerpo es un espacio privilegiado para pensar la relación, siempre a partir de una lectura de los textos del propio Heidegger.

Esto no quiere decir que la interpretación que hace Nancy del *Mitsein* sea incorrecta. Más bien lo único que se sugiere es que el “cuerpo ontológico” sobre lo que tanto ha escrito, especialmente en su obra *Corpus*, podría ser la continuación natural de los análisis del *Mitsein*. Y si bien no puede afirmarse que Heidegger prestase mucha atención a la dimensión corporal de la existencia, es indudable que sí consideraba que ésta era, ante todo, relación.

Es decir, Jean-Luc Nancy no solo amplía la meditación heideggeriana sobre el *con* como nadie hasta ahora ha hecho, sino que también se hace cargo y desarrolla la meditación del filósofo alemán sobre el cuerpo. Y es ahí, en ese vínculo entre el *con* y el cuerpo, en donde se revela con toda su amplitud que la “co-ontología” en la que se enmarca está a su vez unida a una *aisthesis*, a un modo de ser y de estar los cuerpos en el espacio. La Estética de este autor debe por tanto mucho a aquella ontología de la relación. Pero la gran aportación de Nancy, como creemos demostrar, no es tanto haber descubierto ese enlace entre la ontología y la estética, como el haber mostrado las repercusiones que tiene para el pensamiento estético. La primera de todas, expuesta y comentada en el segundo capítulo, es el haber afrontado el gran problema de la hermenéutica filosófica, esto es, el del “sentido”, desde esa concepción del cuerpo. Lo que resulta de este gesto es una nueva manera de interpretar los textos libre de presupuestos metafísicos y reacia a considerar que el sentido es una propiedad de un texto coincidente con un supuesto “querer decir” [*Bedeutung*]. A partir de la imagen del “tacto”, Nancy construye lo que hemos denominado una “hermenéutica del tocar” que da pie a una manera sumamente original de leer los textos, en parte heredera de la corriente post-estructuralista y, por lo mismo, insertada en una tradición que se remonta a Nietzsche y que ha asumido como su legado la crisis de la idea de subjetividad.

Por este motivo, “lo común” apunta a un tipo de “relación” muy concreta. Ya no se trata de una clase de intersubjetividad, como aquella sobre la que meditó Husserl, pues es precisamente el *con*, esto es, el carácter originario del ser o del estar con los demás, el que impide la configuración de sujetos identitarios que se relacionan con los demás en términos de un “yo” y un “tú”. Más bien lo único que hay es un “nos-otros” que anula identidades y propiedades. Un “con”, por tanto, del que no se puede dejar de formar parte. Las implicaciones que este pensamiento tiene han sido profusamente analizadas por lo que al ámbito de la política se refiere. De hecho, las lecturas más abundantes que se han hecho de la obra de Jean-Luc Nancy han partido de allí. Todas ellas han buscado la operatividad de su noción de “comunidad”, y así como algunas la han hallado, otras en cambio han defendido la imposibilidad de traducir políticamente una propuesta tildada de “excesivamente ontológica”. En el tercer capítulo se comentan estas posturas para subrayar cómo este acercamiento al concepto de “lo común” –

de “comunidad”, en este caso–, olvidan su carácter estético, es decir, que lo que también está en juego es, por ejemplo, la noción misma de “representación”, que Nancy remite a la dialéctica entre la *Darstellung* y la *Vorstellung* románticas. La conclusión a la que se llega es que una aproximación política a “lo común” de Jean-Luc Nancy debiera partir de su confrontación con el romanticismo y con el idealismo. Para este autor –y esto puede constatarse en su debate con otro filósofo, Maurice Blanchot–, la “comunidad” remite a la “literatura”, a una “escritura” que no produce obra sino que su valor está en el propio gesto de trazado, en que es una *praxis* que afecta al agente sin estar orientada a un *fin* concreto. “Pensar una infinitud in-finita”. Tal es, según Nancy, el modo de superar el romanticismo. En la medida en que se siga pensando en la obra como la creación de un sujeto en la que se manifiesta un absoluto, que puede ser el propio Sentido del texto, no se habrá trascendido este modo de pensar, el romántico. De ahí que en este capítulo se incida en el valor que tiene la filosofía de Jean-Luc Nancy como heredera, sí, pero también como superadora del romanticismo.

Y es este último aspecto en donde reside el valor que para la Estética tiene el pensamiento de este autor. Lo que este estudio demuestra es que los principales problemas estéticos, anteriores y posteriores al romanticismo, reciben una nueva orientación desde la “co-ontología” nancyniana, en cierto modo en oposición a las principales teorías estéticas del siglo XX, como la de Adorno o la de Heidegger. Así, por ejemplo, es en “lo sublime” y no en “lo bello” en donde se halla una comunidad de sensibilidad de carácter universal porque presenta el *con* de la existencia. La originalidad de la obra de Jean-Luc Nancy radica entonces en cómo aborda cuestiones estéticas desde la noción del “con”, dando lugar a unos resultados que permiten pensar el arte de otro modo, como un espacio que, más que crear comunidad, muestra que no hay otro modo del ser que el del “con”.

Introduction

In the middle of the 70’s starts one of the most intense philosophical discussions of the last decades. Its objective is the concept or the matter of “the common”, and linked to this, the community. The debate, eminently political, was circumscribed to the anglosaxon sphere, where some authors, the so-called “communitarian” (Charles Taylor, Michael Sandel or Michel Waltzer), recovered the figure of the aristotelic community to coin a neo-communist confrontation as with the dominant neoliberalism as the neo-kantian positions that dominated the ethical and political perspectives of the contemporary thinking. While this occurred, two French philosophers Jean-Luc Nancy and Maurice Blanchot, at the beginning of the following decade initiated a dialogue that questioned the possibility of configuring a community that did not define itself for fixing a shared identity for all its members. For these authors, in the same instant in which a space of the common is delimited from determined shared features, exclusion is produced for who does not fit with them, considered from that moment as the stranger, the Other or, even, the enemy. According to them, and following Bataille, the unique thing that the integrants of a community can share is, precisely, the absence of a common identity. What this conversation emphasizes on is thinking about the present, “the common” involves meditation and about what can unite the subjects that consider themselves part of a community. Nevertheless, precisely the political debate about the community had omitted that reflection about the essence of the “common” shared by its integrants. Definitely, prior to question by the possible articulation modes of a community or by the adequate way to solve the occasioned conflicts by its clashes with individual rights, it should be the interrogation of why it is a community. This question, that could be qualified as “ontological” made Jean-Luc Nancy recover the concept of *Mitsein* or to-be-with by Heidegger in *Being and the time*.

The philosophy of Nancy starts with this ontological of the to-be-with, of the *avec*, that sums to other similar approaches appeared precisely in the line of the discussion between him and Blanchot. Antoni Negri, Michael Hardt, Paolo Virno, Alain Badiou and Giorgio Agamben are some of the thinkers that had tackled the matter of community form concepts like “multitude”, or “the multiple” or “community”. All of them have occasionally fixed their eyes on art as a creator of alternative forms of community in

which the identities stop being fixed and permanent to be instable and temporary, contributing to create forms of diffusive subjectivity, in which traditional emitter-receiver roles, artist-public or active-passive are questioned and even inverted. This is how Art and Aesthetics have been attracted by these philosophies and update the kantian idea of the *sensus communis*: the existence of a common sense that permits that the emitted judgements when the art work is perceived transcend the subjective and can reach the universal. The characteristic of numerous artistic proposals of the last twenty years is that in them Kant's aspiration of the creation of a universal sensitivity community talented with a sense of political effectiveness is present. Plenty of these artists and art theorists have used the notion of "the common" of Jean-Luc Nancy to analyze the possible forms of community the art piece can lead.

However, that concept is much more complex than it could seem, which requires a previous clarification, and, above all, analyzes in which way it is present in its aesthetic thinking.

Objectives

There is a double objective in this investigation. On the one hand, it pretends to determine the origin of the notion "the common" in the philosophy of Jean-Luc Nancy, concept that is afterwards displaced by the "with" [*avec*]. According to his own words, it was Heidegger who for the first time assumed the task of thinking radically about an ontology of the common, considering that one of the ways of being part of Dasein or "existenciary", is the "*Mitsein*" [tobewith]. According to Nancy, the German philosopher did not achieve to develop this idea, which was contaminated by the concept of the common "destiny" [*Geshick*] of the German people. By this way, the philosophy has to undertake the task of developing a new ontology that will be in charge of this "with".

In addition to Heidegger, other thinkers are decisive to explain Nancy's interest in the notion of "the common". In the first part of this thesis these records are tracked and Nancy's reading of Heidegger with other thinkers that have also confronted the *Mitsein*, to clarify the roots of the interpretation and show its originality is contrasted.

On the other hand, this study also seeks to demonstrate the importance that this element, "the common" has in Jean-Luc Nancy's aesthetic thinking. Even though it is identifiable how in the last years this author's interest in the arts has increased, the main concepts of his philosophy ("meaning", "world", "body", "thinking",

“community”...) connect with the traditional Aesthetics problems, as beauty, representation, mimesis or dialectics between subjectivity and objectivity of the aesthetic judgement. If those concepts here named as “figures”, possess an ontological background – the “to-be-with” ontology or simply the “with”–, in a good logic, the way of tackling these aesthetic matters should pass through this same territory. In the end, it is Nancy himself who remembers that the Aesthetics cannot be thought as if it is a form of its “ontological aspiration”. This is, so, the reason that leads us to fix as second objective to analyze what type of aesthetic is the resultant from the “co-ontology” of Nancy. The arts discourses that have adopted the thinking of this author from the aesthetic domain and the theory have done it acritically, producing in many cases big doses of confusion. To this circumstance as the aesthetic aspect of his philosophy probably is the least analyzed it must be adhered, as a proof, the fact that the texts most commented in this field are those in which Nancy reflects on the work of the artist (On Kawara, Tacita Dean, James Coleman), about a genre (the portrait, the still life), and artistic motive (la “Visitation”, el “noli me tangere”) or, of course, one of the arts (painting, music, cinema, photography), putting aside those who deal with the great thinkers of the classic Aesthetics (Kant, Hegel or for example, the romantics). The difference involves that while the first series of writings can be located since the 90’s of the last century, the other group starts two decades earlier, coinciding with the interest that Nancy shows in the “ontology of the with”. Somehow, what he pretends is to connect all these works of the philosopher to demonstrate how in all of them beats the idea of “the common”.

Results / Conclusions

The starting point of the thesis is the study of the concept of “the common” or the *with*. This analysis outlines from the beginning that such notion derives from the reading that Jean-Luc Nancy makes of the *Mitsein* that Heidegger indicates in the first part of *Being and time* and that, according to him, the German philosopher left without developing. Nevertheless, our study shows that, in spite of Nancy’s statements, there is in the philosophy of Heidegger a more ambitious approach to which this existenciary, the *Mitsein*, refers to. Thus, in the coetaneous writings of his main work, Heidegger, forgetting the link that unites that to be-with with the “historic destiny” of the German people, focuses on the elucidation of his character. This way he resolves that *Mitsein* is

above any other consideration, relation, which causes a new relational ontology. The features that characterize it, as explained in the first chapter, are on the one hand its connection to the heideggerian concept of “truth”, *-aletheia-* and, on the other hand, the possibility of considering that the body is a privileged space to think about the relationship always form a reading of Heideggers own texts. This does not mean that the interpretation that Nancy makes of the *Mitsein* is incorrect. Quite the opposite, it only suggests that “the ontological body” which he has written so much about, especially in his work *Corpus*, could be the natural continuation of the analysis of the *Mitsein*. And if we cannot affirm that Heidegger paid many attention to the corporal dimension of the existence, it is undoubtable that he did consider that this was, foremost, the relationship. I.e. Jean-Luc Nancy not only increases the heideggerian meditation on the *with* like none other until now, but he also is in charge of it and develops the meditation of the German philosopher about the body. And it is this way, in that link between the *with* and the body, where he is rebelled with all his open-mindedness that the “co-ontology” in which he delimits it is at the same time united to an *aisthesis*, a way of being of the bodies in space. This author’s Aesthetics owes much to that ontology of the relationship. But the great contribution of Nancy, as we want to demonstrate, is not as much the discovery of the link between the ontology and the aesthetic, but the demonstration of the repercussion in the aesthetic thinking. The first one of all, presented and commented in the second chapter, is confronting the great problem of the hermeneutic philosophy, this is, the “meaning”, from that conception of the body. What results from this gesture is a new way to interpret texts free from metaphysical assumptions and opposed to considering that the sense is a property of a coinciding text with a supposed “meaning” [*Bedeutung*]. From the image of the “touch” Nancy constructs what we have referred to as “touch hermeneutics” that gives cause for an extremely original way of reading texts, partially the legacy of the post-structuralist movement, and for the same reason, inserted in a tradition that dates back to Nietzsche and that has assumed the crisis of the idea of subjectivity as its legacy.

For this reason, “the common” points to a very specific type of “relationship”. It does not deal with an intersubjective class anymore, as with the one Husserl meditated on, so it is precisely the *with*, this is, the primary character of the being with the rest, the one that impedes the configuration of the identitary subjects that relate with the rest in terms of “I” and “you”. There is rather only a “we” that voids identities and properties. Therefore, a “with”, we cannot avoid being part of. The consequence that this thinking has had has been profusely analyzed by regarding the political sphere. Indeed, the most

abundant readings that have been made about the work have started from there. All of them have searched for the effectiveness of their notion of “community”, and this way some have found it and others on the contrary have defended the impossibility of translating politically a proposal stigmatized as “excessively ontological”. In the third chapter these positions are commented to underline how this approach of “the common” – of “the community”, in this case- its character has been forgotten, that is, what also is at stake, for example, the notion of “representation” itself, that Nancy refers to the dialectics between *Darstellung* and *Vorstellung* romantics. The conclusion he obtains is that a political approach of “the common” of Jean-Luc Nancy should depart its confrontation from the romanticism and the idealism. According to this author – and this can be verified in his debate with Maurice Blanchot, another philosopher- , the “community” refers to “literature” as, a “writing” that does not produce the work, but its value is in the same gesture outline, in which it is a *praxis* that affects the agent without being oriented to a specific *puropose*. “To think about an infinite infinitude”. Such is in this case, according to Nancy, the way to overcome romanticism. To the extent that we continue thinking about the piece as the creation of a subject in which an absolute is revealed, which can be the Sense of the text itself, this way of thinking will not be transcended, romanticism. Therefore, in this chapter we outline the value of Jean-Luc’s Philosophy as a legacy, yes, but also as of surpassing romanticism.

In this last aspect is where the value that the thinking of this author has for Aesthetics resides. This study demonstrates that the principle aesthetic problems, before and after romanticism, receive a new orientation from the “co-ontology” of Nancy, in a certain way in opposition to the principle aesthetic theories of the XX century, as of embroider or Heidegger. Thus, for example it is in “the sublime” and not in “the beautiful” where a community with a sensitive universal character is found because it presents the *with* of the existence. The originality of Jean-Luc Nancy resides then in how he presents aesthetic matters from the notion of the “with”, leading to results that allow for thinking about art in a different way, like a space that, more than creating a community, shows that there is no other way of the being than that of the “with”.

FIGURES DU *COMMUN* DANS LA PENSÉE ESTHÉTIQUE DE JEAN-LUC NANCY

1. RESUME

Vers le milieu des années 70 commence une des discussions philosophiques les plus intenses des dernières décennies. Son objet n'est autre que le concept ou la question du « commun » et, lié à celui-ci, la question de la communauté. Le débat, éminemment politique, restait circonscrit au milieu anglo-saxon, où les auteurs « communautaires » (Charles Taylor, Michael Sandel et Michel Waltzer) ont récupéré la figure de la communauté aristotélicienne pour créer un néocommunitarisme opposé tant au néolibéralisme régnant qu'aux positions néokantiennes qui dominent les approches éthiques et politiques de la pensée contemporaine. En parallèle, deux philosophes français, Jean-Luc Nancy et Maurice Blanchot, entamèrent au début de la décennie suivante un dialogue dans lequel la possibilité de configurer une communauté qui ne se définisse pas par la fixation d'une identité partagée par tous ses membres était remise en question. Pour ces auteurs, dès lors que l'espace du commun est délimité par des traits partagés, une exclusion de celui qui ne s'y adapte pas se produit, il est alors considéré comme l'étranger, l'Autre, voire l'ennemi. Selon eux, et en suivant Bataille, la seule chose que peuvent partager les intégrants de la communauté c'est précisément l'absence d'une identité commune. Cette conversation met en relief le fait que penser au présent « le commun » implique la méditation sur ce qui peut lier les sujets qui sont considérés appartenir à la communauté. Cependant, le débat politique sur la communauté lui-même avait omis la réflexion sur l'essence de ce « commun » partagé par ses intégrants. En définitive, la question préalable aux possibles modes d'articulation d'une communauté ou la manière adéquate de résoudre les conflits causés par son choc avec les droits individuels, devait être l'interrogation sur qu'est-ce que la communauté. Une telle question, qui pourrait être qualifiée d'« ontologique », a mené Jean-Luc Nancy à récupérer le concept de *Mitsein* ou « être-avec » ébauché par Heidegger dans « Être et Temps ».

La philosophie de Nancy part donc de cette ontologie de l'« être-avec », du « avec », qui s'ajoute aux autres approches similaires qui font précisément leur apparition à la suite de la discussion entre celui-ci et Blanchot. Antoni Negri, Michael Hardt, Paolo Virno, Alain Badiou ou Giorgio Agamben sont quelques-uns des penseurs qui ont abordé la question de la communauté à partir de concepts comme celui de la « multitude » ou de la « communauté ». Ils ont tous tourné occasionnellement leur

regard sur l'art comme créateur des formes alternatives de la communauté dans laquelle les identités arrêtent d'être fixes et permanentes pour devenir instables et temporaires, contribuant à créer des formes de subjectivité diffuses, dans lesquelles les traditionnels rôles émetteur-récepteur, artiste-public ou actif-passif sont remis en question voire inversés. L'art et l'esthétique se sont ainsi sentis attirés par ces philosophies qui actualisent l'idée kantienne du *sensus communis* : l'existence d'un bon sens permettant que les jugements émis en percevant l'œuvre d'art transcendent le subjectif et puissent atteindre l'universel.

Ce qui est caractéristique de nombreuses propositions artistiques des vingt dernières années, c'est qu'on y retrouve l'aspiration kantienne de création de la communauté de sensibilité universelle dotée d'une sorte d'opérationnalité politique. Nombre de ces artistes et théoriciens de l'art ont pris la notion du « commun » de Jean-Luc Nancy pour analyser les possibles formes de communauté auxquelles peut donner lieu l'œuvre d'art. Cependant, ce concept est beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît, ce qui exige un éclaircissement préalable et surtout, le besoin d'analyser de quelle manière elle est présente dans sa pensée esthétique.

L'objectif de cette recherche est double. D'un côté, elle tente de déterminer l'origine de la notion du « commun » dans la philosophie de Jean-Luc Nancy, un concept qui par la suite a été déplacé et remplacé par l'« avec ». Selon ses propres mots, Heidegger fut celui qui pour la première fois a assumé le travail de penser radicalement une ontologie du commun, en considérant qu'un des modes d'être du *Dasein*, ou « existentiels », est le *Mitsein* (être-avec). À l'avis de Nancy, le philosophe allemand n'arrivait pas à développer cette idée qui était contaminée par le concept du « destin » commun (*Geschick*) du peuple allemand. Pour cette raison, la philosophie doit entreprendre le travail de développement d'une nouvelle ontologie du « avec ». En plus de Heidegger, d'autres penseurs sont décisifs pour expliquer l'intérêt de Nancy pour la notion du « commun ». La première partie de ce travail suit la trace de ces antécédents, et la lecture que Nancy fait de Heidegger est contrastée avec celle d'autres penseurs qui s'occupent aussi du *Mitsein*, afin de clarifier les origines de l'interprétation et d'en montrer son originalité.

D'un autre côté, cette étude veut aussi démontrer l'importance de cet élément, « le commun », pour la pensée esthétique de Jean-Luc Nancy. Bien que l'on puisse constater comment pendant les dernières années l'intérêt de cet auteur pour l'art, les principaux concepts de sa philosophie (« sens », « monde », « corps », « pensée », « communauté »,

etc.) relient les problèmes traditionnels de l'Esthétique, comme la beauté, la représentation, la *mimesis* ou la dialectique entre subjectivité et objectivité du jugement esthétique. Si ces concepts, ici dénommés « figures », possèdent un sens ontologique, celui de l'ontologie de « l'être-avec », ou simplement du « avec », en bonne logique la manière d'aborder ces questions esthétiques doit passer par ce même territoire. En fin de compte, Nancy lui-même rappelle que l'Esthétique ne peut être pensée si ce n'est à partir de cette « prétention ontologique ». Voici la raison qui nous amène à fixer comme deuxième objectif l'analyse du type d'Esthétique qui est la résultante de la « co-ontologie » de Nancy. Les discours qui, depuis le domaine esthétique et depuis la théorie des arts, ont adopté la pensée de cet auteur, l'ont fait tout en produisant dans nombre de cas de grandes doses de confusion. Il faut ajouter à cette circonstance que l'aspect esthétique de sa philosophie est probablement le moins analysé, comme le démontre le fait que les textes les plus commentés dans ce cadre sont ceux sur lesquels Nancy réfléchit sur l'œuvre d'un artiste (On Kawara, Tacita Dean, James Coleman), sur un genre (le portrait, la nature morte), un motif artistique (la « Visitation », le « Noli me tangere »), ou sur un des arts (peinture, musique, cinéma, photographie), sans renoncer à dialoguer avec les grands penseurs de l'Esthétique classique (Kant, Hegel ou les romantiques, par exemple). Tandis que le premier groupe d'écrits peut être localisé à partir des années 90 du siècle passé, l'autre groupe commence deux décennies plus tard, coïncidant avec l'intérêt que Nancy manifeste pour l'« ontologie du avec ». D'une certaine façon, on essaie de connecter tous ces travaux philosophiques pour montrer comment l'idée du « commun » se trouve partout.

Le point de départ de cette thèse est l'étude du concept du « commun » ou du « avec ». Cette analyse envisage dès le commencement qu'un tel concept provient de la lecture que Jean-Luc Nancy fait du *Mitsein* de Heidegger dans la première partie de son œuvre « Être et Temps », et qu'il n'a pas développé selon lui. Cependant, notre étude montre que, malgré les affirmations de Nancy, la philosophie de Heidegger a une approche beaucoup plus ambitieuse en ce qui concerne cet « existentiel », le *Mitsein*. Ainsi, dans les textes contemporains à son œuvre principale, Heidegger laisse de côté la relation qui unit l'« être-avec » et le « destin historial » du peuple allemand pour se concentrer sur l'élucidation de son caractère. L'entretien avec Heidegger donne lieu à une nouvelle ontologie relationnelle. Les traits qui la caractérisent, comme il est expliqué dans le premier chapitre, sont d'un côté le lien avec le concept heideggérien de « vérité »,

aletheia, et d'un autre côté la possibilité de considérer que le corps est un espace privilégié pour penser la relation, toujours à partir d'une lecture des textes de Heidegger. Il est suggéré que le « corps ontologique » dont Nancy parle, spécialement dans son œuvre « *Corpus* », pourrait être considéré comme la suite naturelle des analyses du *Mitsein*. Et quoiqu'on ne puisse pas affirmer que Heidegger n'accordait pas beaucoup d'attention à la dimension corporelle de l'existence, il est indubitable qu'il considérait que celle-ci était surtout relation.

C'est-à-dire que non seulement Jean-Luc Nancy approfondit la méditation heideggérienne sur l'« avec » comme personne ne l'a fait jusqu'à présent, mais il prend aussi en charge et développe la méditation du philosophe allemand sur le corps. C'est ici dans ce lien entre l'« avec » et le corps que se révèle dans toute son ampleur la « co-ontologie » où celle-ci est à son tour liée à une *aisthesis*, à une façon d'être des corps dans l'espace. L'Esthétique de cet auteur doit alors beaucoup à cette anthologie de la relation. Mais le grand mérite de Nancy, comme nous croyons le démontrer, n'est pas d'avoir découvert ces liens entre l'ontologie et l'esthétique, mais d'avoir montré les répercussions pour la pensée esthétique. La première de toutes, exposée et commentée dans le deuxième chapitre, est d'avoir confronté le grand problème de l'herméneutique philosophique, c'est-à-dire du « sens », à partir de cette conception du corps. Ce qui découle de ce geste est une nouvelle manière d'interpréter les textes sans hypothèses métaphysiques, une lecture réticente à considérer que le sens d'un texte coïncide avec un supposé « vouloir dire » [*Bedeutung*]. À partir de l'image du « toucher », Nancy construit ce que nous appelons une « herméneutique du toucher », c'est-à-dire une manière extrêmement originale de lire les textes, partiellement héréditaire du courant poststructuraliste et, pour la même raison, intégrée dans une tradition qui remonte à Nietzsche et qui a assumé comme son héritage la crise de l'idée de subjectivité.

Pour cette raison, « le commun » indique un type de « relation » très concret. Il ne s'agit pas d'un genre d'intersubjectivité, comme celle sur laquelle Husserl a médité, c'est donc précisément l'« avec », c'est à dire, le caractère originaire d'« être-avec » le reste, qui empêche la configuration des sujets identitaires qui se rattachent avec le reste en termes de « je » et « tu ». Il y a seulement un « nous » qui annule identités et propriétés. Un « avec » dont nous ne pouvons pas ne pas faire partie. Les répercussions de cette pensée ont été abondamment analysées en ce qui concerne le cadre politique. De fait, les lectures les plus abondantes qui ont été faites de l'œuvre de Jean-Luc Nancy portaient de là. Elles cherchent l'opérationnalité de sa notion de « communauté », et

tandis que quelques-unes l'ont trouvé, d'autres, par contre, ont défendu l'impossibilité de traduire politiquement une proposition taxée d'« excessivement ontologique ». Dans le troisième chapitre, ces positions sont commentées pour souligner comment ce rapprochement au concept du « commun », de « communauté » dans ce cas, en oubliant son caractère esthétique, c'est à dire, que ce qui est aussi en risque est, par exemple la notion-même de « représentation » que Nancy s'en remet à la dialectique entre le *Darstellung* et le *Vorstellung* romantiques. La conclusion à laquelle nous arrivons est qu'une approche politique vers le « commun » de Jean-Luc Nancy devrait commencer par sa confrontation avec le romantisme et l'idéalisme. Pour cet auteur, et cela peut être constaté dans son débat avec un autre philosophe, Maurice Blanchot, la « communauté » s'en remet à la « littérature », à une « écriture » qui ne produit pas d'œuvre mais sa valeur est dans le geste-même de son tracé. C'est une praxis qui touche l'agent sans être dirigée à une « fin » concrète. « Penser une infinitude in-finie ». Telle est, selon Nancy, la seule manière de dépasser le romantisme. Si l'on continue de penser à l'œuvre comme la création d'un sujet dans laquelle se manifeste un absolu qui peut être le propre Sens du texte, cette façon de penser n'aura pas dépassé le romantique. D'où le fait que dans ce chapitre, nous insistons sur la valeur de la philosophie de Jean-Luc Nancy comme héritière, mais aussi comme la seule pensée qui dépasse le romantisme.

Et c'est ce dernier aspect où réside la valeur de la philosophie de Nancy pour l'Esthétique. Cette étude démontre que les principaux problèmes esthétiques, antérieurs et postérieurs au romantisme, reçoivent une nouvelle orientation depuis la « co-ontologie » nancynienne, en opposition aux principales théories esthétiques du XX^e siècle, comme celle d'Adorno ou de Heidegger. Ainsi, par exemple, c'est dans « le sublime » et non pas dans « le beau » que se trouve une communauté de sensibilité à caractère universel, car elle présente l'« avec » de l'existence. L'originalité de l'œuvre de Jean-Luc Nancy réside alors dans comment il aborde des questions esthétiques à partir de la notion du « avec », donnant lieu à des résultats qui permettent de penser l'art autrement, comme un espace qui, plus que créer une communauté, montre qu'il n'y pas d'autre façon d'être que l'« avec ».

2. LA THESE

I. Introduction

Cette recherche veut offrir une réponse à la question suivante : quelle place occupe l'art dans la pensée esthétique de Jean-Luc Nancy ? Tout d'abord, il semble que l'art n'est qu'un des objets de sa réflexion, un parmi tant d'autres, et rien de plus. En fait, il a écrit sur ce sujet car on le lui demandait. "Pendant un temps, on me demandait de parler du romantisme. Puis de l'art, etc. Or je ne me renouvelle pas si vite sur un même sujet... D'ailleurs l'attente, souvent, n'est pas de renouvellement mais de répétition, de petite variation. Cela se comprend, en fait, car tout est toujours en chantier"¹. Malgré cette espèce d'aveu, le rôle joué par l'art dans l'œuvre de Jean-Luc Nancy est, à notre avis, beaucoup plus important. D'abord, nous pouvons voir une oscillation entre des affirmations qui atténuent sa valeur et d'autres selon lesquelles l'art aurait une certaine primauté. En faisant référence au travail de Jacques Rancière –philosophe célèbre à cause de ses analyses sur l'art ou sur les « pratiques artistiques » en tant que des moyens employés par *la politique* pour montrer les différends à l'intérieur des sociétés–, Nancy se demande : "l'«art» lui-même, la chose nommée «art» [...], qu'est-ce donc? [...] Je vois bien que tout l'effort de Rancière va à dissoudre la spécificité de l'art, et plus encore le caractère d'exception que lui attache un pan considérable de la pensée contemporaine. [...] Récuser ce privilège [...], tel est le souci majeur de cette analyse"². En revanche, on lit dans un autre texte : "l'art est un des espaces les plus profondément communautaires, parce que, je le dis avec vigueur, il n'est ni social ni politique"³.

Pourquoi l'art est plus « communautaire » que la politique ou le social, les deux domaines cités par Nancy ? Il y aurait une sorte de gradation chez l'« être-avec » ? Nous avons tenté de proposer une réponse à ces questions grâce à ce travail. Pour l'instant, il suffit de remarquer que toutes ces idées ont attiré l'attention d'artistes, de théoriciens et de commissaires d'expositions. En effet, depuis les années 90, nous assistons à un

¹ Nancy, Jean-Luc: «Entretien avec Philippe Choulet», op. cit., p. 121. Cristina Rodríguez Marciel offre une analyse très précieuse du motif du « chantier » dans : «Poéticas de la ciudad: *chantier* a cielo abierto», in *Res Publica* vol. 17, n° 2 (2014), Universidad Complutense de Madrid, pp. 435-452.

² Nancy, Jean-Luc: «Jacques Rancière et la métaphysique», in Cornu, Laurence y Vermeren, Patrice: *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Paris, Horlieu, 2006, pp. 161-162.

³ Nancy, Jean-Luc: «Quelle(s) communauté(s) après l'effondrement du communisme et à l'heure du réveil des communautarismes?», en Truong, Nicolas (ed.): *Le Théâtre des idées. 50 penseurs pour comprendre le XXI^e siècle*, Paris, Flammarion, 2008, p. 316.

certain « devenir ontologique » de l'Esthétique, c'est-à-dire un effort pour produire des œuvres d'art permettant de visualiser un mode d'être qui soit « commun ». Il s'agit donc d'avoir l'expérience esthétique du « avec ». Rien d'étonnant si les commissaires et même les artistes font référence au concept de « communauté » de Nancy, une idée qui est mise en rapport avec une autre communauté, celle de Blanchot, et avec celle de *Mitsein* de Heidegger⁴.

Une ligne de recherche très originale et fructueuse est alors née grâce aux œuvres de Nancy. Toutefois les études qui s'en sont occupées sont assez rares. Nous retrouvons la même rareté dans les recherches concernant la dimension esthétique de la philosophie de Jean-Luc Nancy. Il y a douze ans Pablo Perera Velamazán (UNED) présentait sa thèse « Dans quel sens la philosophie pense-t-elle aujourd'hui le sens ? L'ouverture d'un nouvel espace de la pensée chez Jean-Luc Nancy », l'une des premières études en espagnol consacrées à cet auteur. Nous nous rapprochons plus de la thèse de Cristina Rodríguez Marciel : « Nancyt(r)opías: Fragmentos de un espacio de participación y existencia. Topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy » («Nancyt(r)opies: Fragments d'un espace de participation et d'existence. Topographies d'une philosophie à venir chez Jean-Luc Nancy»)⁵. Le point de départ de ce travail était « un déficit des recherches faites en Espagne sur l'œuvre de Nancy, qui ne nous permettait pas de prendre en charge et de participer dans un réseau d'échanges, un "travail en commun" entre l'Italie et la France notamment »⁶. Six ans après, au moment d'écrire ce texte, la situation a beaucoup changé en Espagne et dans d'autres pays hispanophones où les études consacrées à l'œuvre de Jean-Luc Nancy ont augmenté⁷. Nous retrouvons le même processus partout (Japon, Hollande, Finlande, Canada, etc.).

⁴ Je renvoi aux catalogues de Morgan, Jessica (ed.): *Common Wealth*, Londres, Tate Publishing, 2003; Poddar, Sandhini: *Being Singular Plural. Moving images from India*, Guggenheim Foundation, Nueva York, 2010; Roma, Valentí (ed.): *La Comunidad Inconfesable*, Actar, Barcelona, 2009; et VV.AA.: *Multitud singular. El arte de resistir*, MNCARS. Pour approfondir la relation entre l'ontologie du commun et l'art on peut consulter les livres de De Bruyne, Paul y Gielen, Pascal. (eds.): *Community Art. The Politics of Trespassing*, Valiz, Amsterdam, 2009, y a la de Kester, Grant H.: *The one and the many. Contemporary collaborative art in a global context*, Duke University Press, Durham / Londres, 2011. Finalement, mon article «Las ontologías de lo común en la estética y en el arte actuales», en *Isegoría* n° 49 (2013), pp. 533-547.

⁵ Je me sens très proche de cette magnifique étude, qui deviendra un livre : « Nancytropías. Topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy » (ed. Dykinson). Cette proximité n'est pas temporelle, mais surtout pédagogique et affective. Pédagogique, parce que Rodríguez Marciel y offre une exégèse de la pensée de Nancy très claire, sans aucun dogmatisme. Elle apprend *comment* Nancy pense mais aussi comment penser *avec* lui. Proximité affective, car une communauté d'amitié et de pensée nous lie. Nous souhaitons montrer notre reconnaissance et toute notre gratitude pour ses études sur Nancy.

⁶ Rodríguez Marciel, Cristina: *Nancyt(r)opías: Fragmentos de un espacio de participación y existencia. Topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy*, Madrid, UNED, 2009.

⁷ Parmi les plus récents: Rampérez Alcolea, Fernando, Lévêque, Jean-Claude y Massó Castilla, Jordi (eds.): *Márgenes de Jean-Luc Nancy*, Madrid, Arena Libros, 2014; Nancy, Jean-Luc et alia: *Jean-Luc Nancy: arte,*

Cela dit, en analysant cette immense production bibliographique, nous nous apercevons du peu de poids que les études sur la pensée esthétique de Jean-Luc Nancy ont par rapport à toutes celles consacrées à sa portée politique. Cela montre que ce philosophe est lu en tant qu'auteur « de la communauté », un concept plutôt politique. Alors, le cadre est partagé par les études généralistes qui essaient de toucher tous les domaines de cette pensée, but atteint mais sans pouvoir l'approfondir (par ex. les excellentes recherches de Hutchens, James, Garrido, Rodríguez Marciel, van Rooden, etc.). D'un autre côté, il y a les études qui choisissent un des « espaces communautaires », l'éthique, la politique, l'ontologie. Si nous faisons attention à ce groupe, et en laissant de côté les articles et chapitres de livres, nous ne trouverons qu'un petit nombre de publications monographiques consacrées à l'Esthétique de Nancy. Il faut souligner la thèse de doctorat de Martta Heikkilä⁸ et les livres de Ginette Michaud⁹, la meilleure spécialiste en la matière.

En résumé, il est évident qu'il existe un manque de recherches en espagnol sur la pensée esthétique de Nancy. La situation est très différente en ce qui concerne d'autres langues. Cependant, aucune étude n'analyse le lien entre cette pensée et le concept *Mitsein* de Heidegger. C'est pour cela qu'il est très important d'introduire le débat sur l'importance de l'« être-avec » heideggérien pour l'Esthétique de Jean-Luc Nancy, un concept qui n'apparaît pas dans ses essais sur l'art. Or, rien ne semble être plus pertinent pour développer le *Mitsein* que prendre la philosophie esthétique de Nancy. C'est lui, Nancy, qui a montré jusqu'à quel point l'art est une forme d'« être-avec ». Donc, grâce à lui nous sommes placés au milieu du dialogue entre l'« ontologie du commun » et l'art et l'esthétique. Nous proposons comme sujet de thèse l'idée suivante : seulement un examen très attentif de la philosophie de Heidegger pourrait montrer toute la puissance de la pensée esthétique de Nancy.

II. Contenu

Il est nécessaire de présenter au lecteur le contenu de notre recherche. D'abord, une remarque très évidente : la méthodologie employée pour élaborer le travail consiste en

filosofía, política, Buenos Aires, Prometeo, 2013; et journal *Res Publica* vol. 17, n° 2 (2014), Universidad Complutense de Madrid.

⁸ Heikkilä, Martta: *At the limits of presentation, coming-into-presence and its aesthetic relevance in Jean-Luc Nancy's Philosophy*, Helsinki University Printing House, 2007.

⁹ Nous faisons référence à son œuvre « Cosa Volante. Le désir des arts dans la pensée de Jean-Luc Nancy » (Paris, Hermann, 2013), étude qui recueille plusieurs textes parus ailleurs, et qui ont en commun le même sujet : la pensée esthétique de Jean-Luc Nancy. Nous sommes très proches des études de Michaud et de Rodríguez Marciel aussi.

l'étude directe des œuvres de Jean-Luc Nancy et de la bibliographie à ce sujet. Quant au premier point, nous devons avouer que la lecture de « La communauté désœuvrée » représente pour nous le début du voyage. Notre premier propos était d'examiner l'entretien entre Blanchot et Nancy, un dialogue qui reste infini car nous ne savons finalement pas qu'est-ce que la communauté, tantôt désœuvrée, tantôt inavouable, en question. Nancy fait une liaison entre la communauté en tant que problème philosophique et le concept *Mitsein* (« être-avec ») de Heidegger. Peu importe si le débat autour de la communauté se dirige vers l'éthique, l'esthétique ou le politique ; la discussion ne sera que stérile, sauf si l'on éclaircit l'hypothèse ontologique qui la soutient. Celle-ci n'a pas été développée par la philosophie, à l'exception de Heidegger lui-même. C'est ainsi que Nancy situe son entretien avec Blanchot sur le domaine de l'ontologie.

Petit à petit nous nous sommes rendu compte de l'immense programme philosophique qui se dessinait en acceptant l'enjeu : rien de moins que développer la pensée du *Mitsein*, traduite par Nancy par « être-avec » et plus récemment comme « avec ». Il s'agissait de compléter l'analyse entamée par le philosophe allemand. Nancy a écrit plusieurs fois qu'il allait prendre en charge cette tâche. C'est pour cela que nous pensons opportun de nuancer dès le début de notre recherche la manière dont Nancy lit Heidegger. C'est-à-dire que nous voulions examiner l'affirmation de Nancy : le *Mitsein* n'apparaît qu'occasionnellement. En fait, quand Heidegger veut développer ce concept, en faisant une liaison entre celui-ci et celui de la « communauté du peuple » (*Volksgemeinschaft*) il n'atteint pas son but. Alors, il est justifié de commencer la recherche à partir de l'hypothèse suivante : Heidegger est le principal interlocuteur dans la philosophie de Jean-Luc Nancy. Il n'est pas le seul bien sûr, compte tenu de l'importance de Hegel, Derrida, Nietzsche ou Kant chez Nancy. La présence de tous ces philosophes est continue. Toutefois l'importance de cette idée, l'« avec », en tant que « cœur » de sa pensée demandait la focalisation de l'attention sur Heidegger. Même en lisant ces autres penseurs, Nancy fait une comparaison entre eux et l'auteur allemand.

L'hypothèse ici proposée est de montrer comment le centre de la philosophie de Nancy est hanté par un problème ontologique. Un problème dont la formulation pourrait être « est-ce qu'il existe une forme de communauté, d'« être-avec » qui ne soit pas identitaire ni exclusive ? ». Heidegger, il faut l'avouer, n'a pas été le premier à parler de ce sujet. On peut le retrouver sous d'autres formes (« intersubjectivité », « État », « multitude », etc.) chez Husserl, Fichte, Hegel ou Spinoza, par exemple. Cela ne fait

aucun doute. Alors, le premier chapitre nuance quelques affirmations de Nancy par rapport à Heidegger pour montrer qu'il existe d'autres textes où celui-ci réfléchit sur le *Mitsein*. Nous réalisons une étude de ces livres oubliés par Nancy, puis nous analysons les lectures contemporaines de ce concept (celle de Sartre, Esposito ou Derrida). Finalement, nous prenons les formes « du commun » qui précèdent le *Mitsein* pour faire une lecture guidée par Nancy.

La fin du premier chapitre expose les caractéristiques de ce qu'ici est nommée l'«ontologie du commun» de Jean-Luc Nancy, une pensée qui est indirectement et même involontairement très proche de la pensée sur le corps proposée par Heidegger. Pour cela, le deuxième chapitre fait un examen des « figures du commun » qui ont à voir avec le corporel, l'un des motifs les plus importants pour Nancy. Alors que dans le premier chapitre le domaine de l'ontologie paraît dominer, la partie suivante semble appartenir à l'éthique. En fait, nous proposons un dialogue entre Nancy et Levinas sur des sujets éthiques. Par ailleurs, le troisième chapitre est consacré à la « communauté ». L'interlocuteur de Nancy est Blanchot, alors que Lacoue-Labarthe apparaîtra dans la dernière partie. Il existe une raison expliquant la présence de ces auteurs. Depuis le début, après avoir décidé la forme de la thèse, une recherche sur les « figures du commun », les liens entre l'œuvre de Nancy et la philosophie de Heidegger, Blanchot, Levinas et Lacoue-Labarthe semblaient de plus en plus claires. Cela ne veut pas dire pour autant qu'ils jouent un rôle de « maîtres » pour Nancy, une condition que ne possède aucun philosophe, y compris Derrida. Celui-ci est considéré comme le « père intellectuel » de Nancy.

La lecture que fait Nancy de Levinas est un point central dans le deuxième chapitre. Ce dernier montre ce qu'il y a derrière les « figures du commun » liées au corps : une préoccupation quant à la manière dont le corps fait « sens ». Nous avons nommé cette expérience « une herméneutique du toucher ». C'est ainsi que Nancy appartient à cette tradition philosophique, un fait presque ignoré. Pour l'herméneutique, « sens » et «signifié» sont plus que des mots : ce sont les problèmes philosophiques majeurs. Par sa réflexion sur le corps, la bouche, le cœur, la syncope, etc. Nancy trace les contours d'une nouvelle approche à la question du sens, c'est-à-dire, à la manière dont les œuvres d'art créent du sens. En définitive, ce que nous proposons pour le deuxième épisode de la traversée est d'analyser s'il est possible de donner forme à une nouvelle

herméneutique à partir de l'idée du « toucher », et qui soit proche de « l'érotique de l'art » créée par Susan Sontag¹⁰.

L'entretien avec Blanchot apparaît dans la troisième partie. C'est la place naturelle pour commenter ce dialogue, car il faut tout d'abord examiner en tant qu'exercice propédeutique le « commun » que l'on peut trouver à l'intérieur de l'idée de « communauté ». L'analyse préalable avait naturellement conduit au problème du corps et surtout du sens. Tous deux, « le commun » et « le sens », deviennent la scène où se joue la représentation du différend qui éloigne de plus en plus Blanchot et Nancy. Une fois de plus, il semble que ce débat a été réclamé par la pensée politique, le considérant peu orthodoxe. De fait, la philosophie politique maîtrise le point de vue français du sujet avec beaucoup de difficultés. Cela ne veut pas dire que l'œuvre de Nancy ne possède pas d'efficacité politique. Par contre, elle est indispensable pour remettre en question plusieurs hypothèses considérées intouchables dans la pensée politique. L'œuvre de Nancy n'offre pas de recettes, de prescriptions, de programmes pour obtenir des résultats quantifiables. Cette philosophie échappe à cette volonté. Cependant, il faut insister sur le fait que sa portée politique est énorme. En fin de compte, existe-t-il un souci plus obsédant et plus important pour nous que de savoir comment vivre-ensemble, c'est-à-dire, de répondre à la question grâce à laquelle la pensée politique a commencé ? Cela dit, la « communauté » de Nancy a attiré l'attention des penseurs du politique, mais cela ne veut pas dire qu'elle ne doit être lue que par la philosophie politique. Il s'agit d'un concept qui touche les autres mots nancyniens : « avec », « corps », « sens », pour tracer avec cet ensemble une nouvelle pensée à l'abri d'appropriations.

Dans le troisième chapitre, la discussion entre Nancy et Blanchot¹¹ occupe une place privilégiée. Il s'agit d'une polémique très connue à laquelle il est difficile d'ajouter de nouveaux arguments. C'est pour cela qu'ici nous évitons de répéter tous les épisodes du dialogue. Nous préférons nous occuper à trouver l'origine du différend : l'héritage du romantisme. Celui-ci et Heidegger sont les interlocuteurs de l'œuvre de Nancy. Nous sommes arrivés à un point où il est possible de proposer une autre hypothèse, à savoir : sans le romantisme et sans la pensée de Heidegger (qui a beaucoup à voir avec celui-là, au moins l'œuvre du « second Heidegger », après la *Khere*), la pensée de Nancy aurait

¹⁰ « Il faut remplacer l'herméneutique par l'érotique de l'art », Sontag, Susan : « Contre l'interprétation », Paris, Seuil, 1967.

¹¹ La bibliographie sur ce débat est déjà large. Dans le domaine hispanique l'étude d'Idoia Quintana Domínguez est formidable. Il faut faire mention aussi des contributions d'Isidro Herrera et de Cristina Rodríguez Marciel, dont la référence peut se trouver dans la Bibliographie finale.

été complètement différente. Cela explique l'importance que l'on donne à l'analyse des concepts « œuvre » et « écriture », où résonne le « commun ». Quant au romantisme, en disant « écriture », nous disons aussi « littérature » et surtout « poésie ». D'où la fin du chapitre : un examen de la manière dont Nancy pense ces idées.

Le chapitre le plus « esthétique » en apparence clôt la recherche. Nous employons cet adjectif étant donné la nature des questions posées. Cependant, nous espérons avoir montré comment les concepts « avec », « sens », « corps » ou « écriture » sont aussi décisifs pour l'Esthétique que ceux de « beauté », « sublime » ou « *sensus communis* », examinés dans cette dernière partie où l'interlocuteur est Lacoue-Labarthe. Celui-ci est un philosophe présent dans les textes de Nancy. Malgré cela, les spécialistes du monde académique hispanophone l'ont oublié. L'hypothèse que l'on trouve ici, peut-être la plus forte de la thèse : tous ces concepts et bien d'autres qui apparaîtront tout au long de la recherche semblent être la clé pour comprendre comment Nancy, à partir de sa philosophie du « commun », lit le *Mitsein* de Heidegger. L'une des contributions majeures de Jean-Luc Nancy à la pensée contemporaine est la création d'une nouvelle Esthétique dont les hypothèses n'appartiennent pas à la métaphysique européenne mais à « l'ontologie du commun » ou du « avec ». Il s'agit, donc, de penser les problèmes traditionnels du domaine esthétique (« beauté », « mimesis », « représentation »), mais il s'agit aussi de penser (sur) l'art d'une autre façon.

Enfin, nous souhaitons faire une dernière remarque. Il n'y a pas eu de sélection de textes de Nancy pour rédiger ce travail, c'est-à-dire que nous avons lu et utilisé tous les livres publiés par l'auteur. Nous avons également consulté plusieurs textes publiés sous la forme d'articles de journal, chapitres de livre, etc. Le but était de trouver les « figures du commun », et faire une analyse sur la façon dont Nancy relie tous ces concepts, et non pas une volonté d'offrir une sorte de catalogue, car chaque lecteur pourrait trouver d'autres « figures » à l'intérieur des mêmes textes ici cités. Nos « figures du commun » forment plutôt une constellation, pour employer une image benjaminienne, qui se dessine dans l'œuvre de Nancy.

Par ailleurs, cette thèse appartient aux études du domaine de l'Esthétique. « Esthétique » c'est aussi le caractère des sujets qui sont étudiés. Cela dit, il est impossible de traiter d'une manière isolée le « proprement » esthétique de la pensée de Jean-Luc Nancy. Il faut également se promener dans la politique, l'éthique et l'ontologie, mais uniquement cela. Il existe d'autres aspects de son œuvre qui méritent un développement plus ambitieux, la religion et la psychanalyse. Toutefois, les « figures du

commun » propres à ces espaces (la « décloison », l'« adoration », la « foi », etc.) sont ici analysées.

3. CONCLUSIONS

Cette recherche commence par une question qui est devenue une tâche pour la philosophie à venir : « qu'est-ce qu'être-avec ? », ou comment penser l'être à partir d'une position plurielle qui ne soit pas celle de la philosophie de l'identité ? Cette question n'était qu'esquissée dans la tradition de la pensée occidentale. C'est Heidegger qui a pris en charge la tâche de penser la pluralité de l'être, autrement dit la manière dont « être » est « être-avec ». Cependant, le philosophe allemand n'a pas réussi. Après avoir souligné les erreurs de la pensée heideggérienne par rapport à l'idée de l'« avec », Nancy se propose de compléter l'analyse de l'« être-avec » ou simplement de l'« avec ». Maintenant la thèse arrive presque à sa fin. Il faut donc lier cette interrogation et une autre question posée dans l'un des travaux de Nancy le plus important en ce qui concerne l'Esthétique. Dans *Las Musas* Nancy on trouve cette remarque: "Mais la question, disons, «ontologique», de l'unité de cette pluralité n'est pas posée. Ou bien l'unité est présupposée comme une vague unité de subsomption, l'«art» en général, ou bien la pluralité est reçue sans que soit interrogé son régime propre, le *singulier pluriel* de l'art, des arts"¹². Cette « unité » c'est l'unité des arts, ces singularités unies sous le mot « Art ». Mais comment effectuer le passage entre le multiple et l'unité –l'éternelle question philosophique– reste une inconnue. La pensée esthétique et la pensée philosophique n'ont pas réussi à montrer quel est le rapport entre le tout et ses parties. Elles pensent qu'il existe un principe ou une essence nommée « l'art » présente dans toutes les œuvres que l'on dit « artistiques ». La « vague unité de subsomption » dont Nancy parle est un reste de la métaphysique substantialiste occidentale qui ne veut pas disparaître. Quand, en regardant une œuvre, le spectateur se demande mécontent : « c'est de l'art ça ? », il fait référence à la supposée essence de l'artistique en vigueur depuis des siècles. Une essence qui est liée aux concepts de « beauté », « représentation » ou « *mimesis* ». En définitive, il semble que la phrase « Dieu est mort » de Nietzsche n'est pas arrivée au domaine de l'Esthétique.

Cependant, les théories esthétiques les plus importantes du XX^e siècle ont assumé la pensée nietzschéenne de la fin, au moins en théorie. De fait, les textes d'Adorno, de Heidegger ou de Derrida semblent avoir pris en charge l'héritage de Nietzsche. Or, Nancy soutient que l'attitude d'Adorno face à l'art appartient au mouvement de la

¹² Nancy, Jean-Luc: *Les Muses*, op. cit., p. 13.

dialectique (la pluralité doit aboutir à l'unité). Heidegger, pour sa part, crée une hiérarchie entre les arts. Le lieu de privilège maximum appartient à la poésie en tant qu'art du langage. Finalement, même si la philosophie de Derrida très puissante et post-métaphysique, n'arrive pas à penser la dimension plurielle de l'art, c'est-à-dire qu'elle déconstruit l'essence de ce que l'on nomme « Art » tout en oubliant ce qui vient après : une unité, une « union » selon Nancy, compatible avec la pluralité. C'est bien sûr un oxymoron, mais il faut y réfléchir. Toutes ces idées, notamment celle de Heidegger et celle d'Adorno, sont un index qui montre quelque chose qui reste à penser pour la pensée esthétique. Il s'agit de l'héritage du romantisme. Nancy écrit :

“Technique”, c'est une règle pour une fin. Lorsque la fin est in-finie, la règle doit s'y conformer. En un sens, c'est à quoi se résume la pensée de l'art depuis le romantisme – depuis l'infinetisation des fins de l'homme. Le romantisme de l'“Art” –de l'art absolu ou total– consiste à hypostasier la Fin Infine (la Poésie, le Fragment, ou le *Gesamtkunstwerk*). Du coup, la technique s'y dissout dans la forme du “génie”. Surmonter le romantisme, c'est penser rigoureusement l'in-fini, c'est-à-dire sa constitution finie, plurielle, hétérogène. La finitude n'est pas la privation, mais l'affirmation in-finie de ce qui *touche* sans cesse à sa fin : un autre *sens* de l'existence, et de ce fait, un autre sens de la “technique”¹³.

En d'autres termes, dépasser le romantisme est encore une tâche de l'Esthétique. Toutefois, grâce à la philosophie de Nancy, nous avons des outils pour nous guider tout au long de cette traversée. Encore une fois, l'épisode postérieur au romantisme, et ses Absolus, ses opérations dialectiques, doit être celui de penser « l'essence singulière plurielle de l'art ». Le point de départ n'est autre que la définition, ou plutôt la description du « singulier pluriel ». Il faut donc traverser les portes de l'ontologie pour trouver une nouvelle pensée ontologique : l'« ontologie du commun » de Nancy dont les origines proviennent de Heidegger, critique et remise en question comprises. Dans notre thèse, nous avons suggéré que pour penser l'art à partir de Nancy, il faut examiner l'idée du « singulier pluriel » et, par conséquent, les textes du philosophe allemand. Nous retrouvons cette étude dans le premier chapitre dont l'hypothèse était la suivante : Nancy veut retourner à Heidegger pour compléter ses analyses sur le *Mitsein*, l'« avec ».

Même si la lecture de Nancy n'a pas pris en compte certains textes de Heidegger très importants, celle-ci prend le relais en s'occupant de l'idée de l'« avec ». Aucun

¹³ Ibidem, p. 67.

philosophe ne l'a développée d'une façon si profonde. L'importance de la contribution de Nancy est plus grande en ce qui concerne le domaine esthétique, puisqu'il donne les pièces pour bâtir une pensée inédite sur l'art à partir de l'« avec ». En outre, l'ontologie de l'« être-avec » conduit la philosophie à l'idée du rapport en tant qu'« existentiel ». De plus, l'art permet d'exposer beaucoup mieux l'enjeu que les autres « sphères du commun ». Dans un premier temps, ce privilège concédé à l'art peut paraître un peu douteux. Quand Nancy exprime son inquiétude et son malaise par rapport à l'idée banale que « tout est politique », nous pouvons nous demander que faire de l'art. La conséquence de sa philosophie ne provoque-t-elle pas un retournement de cette phrase ? Et nous aurions dorénavant « tout est esthétique » comme substitut. Loin de son but de défendre une esthétisation des domaines de l'existence humaine, il s'agit plutôt de prendre l'art en tant qu'illustration d'une singularité, le dénommé « art », à l'intérieur de laquelle coexistent, « en étant-avec », les pluralités, c'est-à-dire, chaque art : le cinéma, la photographie, la danse, la musique, le théâtre, la peinture, etc.

En d'autres mots, pour Nancy, pour sa philosophie, c'est l'art qui donne une réponse à la question sur la manière dont le romantisme peut être dépassé : par une pensée de la finitude in-finie, ni absolue ni dialectique. Le philosophe n'offre pas de définition de l'art, mais il montre ce que l'art est : cette pluralité singulière, d'où l'importance du sujet de l'art chez lui : c'est l'espace le plus commun, c'est l'espace de l'« avec ». “En un sens, il y a là un privilège de l'art. Mais c'est le privilège d'un index, qui montre et qui touche, qui montre en touchant. Ce n'est pas le privilège d'une révélation supérieure”¹⁴. L'« art » est ici un synonyme d'« esthétique », c'est-à-dire, une disposition des corps dans l'espace sensible et une perception qui a lieu, comme nous le savons déjà, par le toucher. Les arts forment une union, non pas une unité. Il faut examiner cette phrase soigneusement pour comprendre les caractéristiques de ladite union :

les arts ont en commun l'ensemble des traits essentiels de l'art – ainsi, la transe, l'absentement du sens, la “forme” en tant que “fond”, etc.–, mais aussi en tant que, simultanément, chacun d'entre eux intensifie pour son compte l'un de ces traits. Chacun est donc privilégié à un titre précis, mais aucun ne l'est de manière à introduire une hiérarchie. La danse intensifie la transe, la poésie intensifie l'absentement du sens, la peinture intensifie la présence, la sculpture le toucher, la musique la pénétration, etc. Mais ainsi, les arts se

¹⁴ Id., p. 65.

différencient de manière aussi contrastée qu'ils se touchent en même temps par tous leurs bords et résonnent les uns dans les autres.¹⁵

En résumé, tous les arts possèdent les mêmes attributs, bien que la quantité doive osciller pour donner naissance aux différents arts. Ainsi, Nancy nous propose de penser la peinture, la photographie ou le cinéma en tant qu'intensifications de la « présence » ou d'« absence » du sens ou du toucher. Le « commun » est partout mais d'une manière différente, en dessinant une figure unique dont le nom est danse, musique, ou cinéma. C'est un nouveau système d'arts qui ne peut être compris qu'en utilisant l'analogie du corps, "c'est-à-dire une singularité absolue de *sens*, en tous sens du mot (et ainsi corps sans organes : sans fonctions et sans fins). Singularité d'une structure de composants à la fois coordonnés et de toutes parts exposés à une extériorité et à une disparité irréductibles, jusqu'à l'exclusion mutuelle"¹⁶.

Le deuxième chapitre est un examen de l'idée du « corps » et aussi de ses propres «figures du commun». On trouve là cette affirmation : la pensée du corps implique une responsabilité. Le corps et ses figures révèlent l'existence d'une dimension éthique attachée au ressenti. Le corps est le siège du « sens », dans tous les sens du mot. Par conséquent, il n'y pas un soin du corps qui ne soit aussi une interprétation. Celle-ci est l'une des contributions majeures de Nancy. C'est lui qui a posé une question très aigue « à l' "herméneutique" de l'art » : "comment assure-t-elle la saisie d'un «sens» qui ne soit point un sens «sensé» donné ou prêté par elle à l'art, mais le sens *de* l'art à *même* l'art lui-même?"¹⁷.

La seule façon de s'approcher de l'œuvre d'art, de l'art, c'est en sentant son sens, ce qui est tout à fait différent de prendre un sens. Celui-ci ne peut pas être approprié, car ce n'est pas une propriété. Il ne peut qu'être senti en tant que le singulier pluriel des sens. Nancy a utilisé un jour une expression très belle car elle unie des « figures du commun ». Dans « Être singulier pluriel », Nancy fait référence au problème du « sens-avec »¹⁸. Alors, on ne peut comprendre le sens qu'à partir de l'« avec », de même qu'à l'inverse, la portée de l'ontologie de l'« avec » ne peut être pensée sans les acceptions, les sens du sens (sensitif, directionnel, significatif). C'est pour cela que dans le deuxième chapitre nous mettons en relief comment l'ontologie a besoin chez Nancy

¹⁵ Monnier, Mathilde et Nancy, Jean-Luc: *Allitérations. Conversations sur la danse*, Paris, Galilée, 2005, p. 62.

¹⁶ Nancy, Jean-Luc: *Les Muses*, op. cit., p. 167.

¹⁷ Nancy, Jean-Luc: *À l'écoute*, op. cit., p. 64.

¹⁸ Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 91.

d'une esthétique, celle du ressenti, qui donne lieu à une responsabilité éthique ou herméneutique face au sens. Cette esthétique implique une responsabilité éthique et herméneutique par rapport au sens, et elle nous situe dans une « sphère de l'être-en-commun » privilégiée : l'art. Il existe d'autres sphères : la pensée, l'amour, le savoir. Quelle en est la raison ? Peut-être l'« avec », le « sens » et le « corps » sont les questions les plus importantes pour l'art mais aussi pour la théorie de l'art et de l'esthétique. Cela explique l'intérêt de Nancy pour ces domaines et le grand nombre d'articles sur l'œuvre de peintres, de vidéo-artistes, de réalisateurs, etc. Or, cela ne veut pas dire que l'art soit un sujet qui apparaît à un moment donné, un point qui marque le début de ses textes « esthétiques ». Par contre, toute son œuvre, y compris les textes des années 60 sur la « représentation » chez Hegel, peut être considérée comme « esthétique » étant donné que c'est le « sens-avec » la clé qu'il emploie pour lire la distinction *Darstellung/Vorstellung*, l'État chez Hegel, l'impératif catégorique kantien ou l'« écriture » lacanienne. Alors, la réflexion sur l'art était la « fin » naturelle de sa philosophie. C'est pourquoi ce sont ces écrits dont le sujet est l'art qui permettent de pénétrer dans son œuvre. Existe-t-il une meilleure manière de comprendre la disposition des corps, comment ils « sont-avec », qu'à travers la danse ? « La danse lui donne [à la pensée] en quelque sorte son lieu privilégié parce qu'elle la fait jouer pour elle-même en n'ayant que le corps pour exécution et pour œuvre. Le corps en tant que transi par un incorporel. Le corps en tant que lieu de passage, désorganisé et réorganisé autrement »¹⁹.

Le corps est l'union de ces singularités que l'on nomme bouche, oreilles, peau. Chaque partie renvoie à un commun, la marque de son appartenance au corps, sans pour autant être considérées comme ses propriétés. Il n'y a pas un corps en tant qu'unité pour cette multiplicité, mais là nous trouvons un corps assez différent : un rapport entre des singularités. Une approche biologique ou anthropologique au corps est ici hors de question. Ce corps est un corps ontologique, un corps dont chaque partie est une « figure du commun ». La bouche est avec le cœur, le cœur est avec les mains. Et tous les organes renvoient aux sens. Les sens oui, mais les sens en tant que lieux où l'« avec » en commun résonne. Cette façon de penser peut sans aucun doute être qualifiée d'ontologique, du moment que nous précisons que d'après ce philosophe il n'y a pas d'ontologie sans esthétique et vice versa. Songer à l'« avec », la relation ontologique, cela veut dire songer au sens : l'« avec-sens ».

¹⁹ Monnier, Mathilde y Nancy, Jean-Luc: *Allitérations. Conversations sur la danse*, op. cit., pp. 61-62.

Le sens est partout. C'est la seule essence que nous trouverons dans cette esthétique : l'esthétique (du) singulier pluriel, c'est-à-dire, toute singularité est en même temps plurielle. Nous y écoutons les autres singularités, car elles sont des voix qui résonnent d'une extrémité à l'autre du corps. Le corps, la scène ou le *proskénion* : "les corps parlants tiennent ici une parole corporelle"²⁰.

Nous arrivons à la contribution la plus remarquable de la philosophie de Nancy : la manière dont il analyse les concepts de la tradition esthétique classique à partir de la pensée de l'« avec ». Le résultat de la lecture qu'il fait est une transformation de ces concepts en « figures », c'est-à-dire, des parties d'un processus in-fini, la figuration. Rien à voir avec une figure semblable à d'autres entités supérieures de la métaphysique (Dieu, l'Être, l'Un, le Sujet). Une figure renvoi à une autre figure, non pas au mode du jeu des différences créé par Derrida, mais parce que leur essence se trouve dans la seule chose en commun : le rapport.

Dans le troisième et le quatrième chapitre, nous avons examiné comment Nancy a pris la « poésie » romantique pour faire une liaison avec l'ex-criture. Il a pris aussi la *mimesis* en tant que *méthexis*, et finalement il a proposé de lier « le sublime », c'est-à-dire, l'irreprésentable, et le *sensus communis* du jugement sur la beauté. Nancy refuse l'universalisation du jugement esthétique (rien à voir avec Kant ou son lecteur Lyotard). Tout en assumant l'« effraction de la représentation », il ne veut que montrer quel est le nouveau but des arts non-représentatifs : la présentation. Présentation de l'« avec », car il n'est pas représentable étant donné que le statut de l'« être-avec » est la présence. Pourtant, en parlant de l'art, nous utilisons encore ce mot, « représentation ». De plus, chez Nancy il n'y a pas de *mimesis* sans *méthexis*, de représentation sans partage : toute figuration se déroule dans l'espace de l'« avec ».

²⁰ Nancy, Jean-Luc: «Corps-théâtre», en Nancy, Jean-Luc: *Demande. Littérature et philosophie*, op. cit., p. 233.

CODA

Des figures ou la figuration du commun. « La figuration elle-même ne peut pas être simplement réprouvée. Elle appartient aussi à la structure. La double question cruciale du "en-commun" serait donc : comment exclure sans figurer ? Et comment figurer sans exclure ? Exclure sans figurer, c'est rendre justice à l'absence de fondement, ou de présupposition, de l'"être-en-commun". Figurer sans exclure, c'est soutenir la trace de l'extériorité »²¹. Double question qui peut être résumée en une seule : comment penser ensemble, « avec » la finitude et l'infinitude, l'immanence et la transcendance, l'altérité et l'identité ? En se risquant à trouver une figuration qui n'aboutisse pas à une figure fermée. Il convient de trouver un dispositif interruptif. Nancy l'appelle syncope, rythme, poésie. D'ailleurs, la poésie n'a pas chez lui le même statut qu'elle reçoit dans le romantisme et chez ses héritiers. La poésie n'est pas l'art supérieur. Elle est plutôt l'élément que l'on trouve dans chaque art. Grâce à la poésie il y a de la présentation. Il s'agit donc d'une interruption suivie d'une présentation. Telle est la logique de la littérature ou le mythe interrompu : « mythe déployé jusqu'à atteindre ce qui est interminable de son récit et de sa vérité selon laquelle, bien loin de se terminer dans l'interminable récitation, il ne se termine pas dans l'achèvement de chaque récit »²².

Le romantisme, est-il finalement dépassé ? Loin de nous l'idée d'offrir une réponse définitive à une question tellement complexe. La seule chose que nous souhaitions était de montrer la décision prise par Nancy de commencer un nouveau chemin pour la pensée sur l'art sans le secours de la métaphysique occidentale. Cette idée repose sur une nouvelle vision de l'être selon laquelle : « le rapport de l'existant à son être est le rapport du sens. [...] Être, c'est faire sens »²³.

L'art, sphère de l'être, de l'« être-avec », est une création de sens, création, non pas en tant que *poiesis*. Création veut dire praxis et méthexis ; praxis : l'activité ne produit aucune œuvre, aucun effet sauf pour le sujet, et méthexis : cette création est l'essence de l'« être-avec ». Praxis et méthexis : « sens-avec ». Voici les principes fondamentaux de l'esthétique de Nancy : sa demande d'une herméneutique du toucher, l'idée d'une écriture synonyme du « communisme littéraire », la découverte de l'universalisme du

²¹ Nancy, Jean-Luc : « La comparution », Bailly, Jean-Christophe et Nancy, Jean-Luc : « La comparution », op. cit., p. 104.

²² Nancy, Jean-Luc : « Demande. Littérature et philosophie », op. cit., p. 12.

²³ Nancy, Jean-Luc : « La pensée dérobée », op. cit., p. 89.

sublime et du *sensus communis* en tant que visages de la jouissance et toute la constellation de figures disséminées dans les textes politiques, éthiques ou esthétiques qui dessine ou re-trace un nouvel espace : l'espace du « commun ». L'art appartient alors au commun, à l'« avec », et bien sûr il appartient aussi au sens²⁴.

²⁴ « Je ne sais pas comment l'exprimer de façon précise. Moi, j'ai souvent envie de poser des questions sur comment l'on distingue le monde des bonnes et des mauvaises images, ou comment l'on distingue parmi les images de l'art et celles qui n'appartiennent pas à l'art. J'arrive alors à cette conclusion : **cela se sent**. On sent qu'il existe une intensité qui vient te chercher, tandis que si tu regardes une image dans les magazines il y a un appel qui vient à ta rencontre, alors que si tu regardes une image des revues, il y a un appel, l'appel de la publicité, qui n'est pas intense », Nancy, Jean-Luc, Devisch, Ignaas, Ten Kate, Laurens et Van Rooden, Aukje : « On Dis-enclosure and Its Gesture, Adoration », en Devisch, Ignaas, Ten Kate, Laurens et Van Rooden, Aukje (éd.) : *Re-treating Religion: Deconstructing Christianity with Jean-Luc Nancy*, Fordham University Press, 2012, p. 335.

